Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung von Ernst Troeltsch

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

JOHANNES MERTINEIT

BERLIN-TREPTOW

Tag der Promotion: 13. Dezember 1933

Tag der mündlichen Prüfung: 6. Juli 1933

DRUCK UND VERLAG: REUTHER & REICHARD, BERLIN

238

Referenten: Professor Dr. A. Liebert

Geheimrat Prof. Dr. Heinrich Maier

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der ganzen Arbeit zum Abdruck. Der Volldruck wird im gleichen Verlage als Buch erscheinen.

EINLEITUNG

Wesen und Begriff des Wertes und Kennzeichnung der Wertproblematik.

I. Bei der verwirrenden Fülle der in der modernen Wertphilosophie auftretenden Problem- und Fragestellungen und der darauf erteilten Antworten sieht man sich in eine schwierige Lage versetzt bei dem Versuch, den Wert wesenhaft und begrifflich zu bestimmen.[1])

Es dürfte die Behauptung gerechtfertigt sein, daß die axiologische Einstellung ein untrennbares Ingrediens jeder philosophischen Bewußtseinshaltung, wie jeder spezifisch-menschlichen Geisteshaltung überhaupt, bedeutet, daß es also keinen geistigen Akt gibt, in dem nicht eine Wertungskomponente wirksam wäre. Im Lebensvollzuge dürfte es nicht einmal eine einfache Dingauffassung geben, die nicht auch werthaft bestimmt wäre.[2])

Aus Hegels Wort: „Schon einem gewöhnlichen Gefühl werde eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen!" will Rickert schließen, daß die Wirklichkeit für Hegel einen Wert bedeutet; denn dem Wertfreien gibt es Emphase in keiner Art.[3]) Rickert selbst jedoch hält an der Trennung der bloßen, wert- und sinnfreien Wirklichkeit (= phy-

[1]) Vgl. Fritz-Joachim v. Rintelen, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, Halle 1932, S. XV, 20, 36.

[2]) Arth. Liebert, „Erkenntnistheorie", Berlin 1932, II, S. 105. — Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin und Leipzig 1926, S. 104 ff. S. 228, 3. Abs. — v. Rintelen, a. a. O. S. 33/34. — Georg Simmel, Philosophie des Geldes, Leipzig 1907, S. 4/12. — Vgl. auch Maximilian Beck, Wesen und Wert, Berlin 1925, S. X, 3 ff. — William Stern, III. S. 1 ff. (1924).

[3]) Heinr. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl. Tübingen 1929, S. XXI. (3. u. 4. Aufl. Tübingen 1921, S. XVII).

sisches und psychisches Sein in reiner Tatsächlichkeit) von dem Reich des Irrealen, der Sinnbedeutungen und Werte fest, die an dem bloß Wirklichen „haften".[4])

Ein zeitgenössischer Philosoph nennt den Wertbegriff ein Apriori der philosophischen Methode und meint, daß vielleicht in der Idee der Wahrheit und der Idee der Wirklichkeit die beiden Grundausprägungen der Idee des Wertes vor uns liegen, „so daß die Wertbegriffe des Guten, des Schönen, des Heiligen, bereits Sondergestaltungen jener beiden apriorischen Wertideen darstellen". [5])

Neben der Verschmolzenheit der wertenden Geisteshaltung mit jeder Form spezifisch menschlicher Lebensäußerung scheint ein

---

[4]) H. Rickert, „Die Grenzen . . .", 1929, S. XXI, besonders S. 533 ff.

Derselbe. „Die Probleme der Geschichtsphilosophie", Heidelberg 1924, S. 68, 72. Es gibt nach Rickert ontische Gebilde, die weder zum körperlichen Sein, noch zum seelischen Geschehen gehören, also überhaupt nicht als zeitlich ablaufende empirische Wirklichkeiten begriffen werden können, trotzdem aber jedem unmittelbar bekannt sind und deshalb auch nicht in ein metaphysisches Jenseits verlegt werden dürfen. In dieses „unwirkliche" Reich gehört z. B. die begriffliche Bedeutung eines Wortes oder der Gehalt eines Urteils (im Gegensatz zum psychologischen Urteilsakt) oder alles, was einen Sinn hat. Unwirklich oder irreal nennt R. diese Gegenstände sui generis, weil physisches und psychisches Sein bei ihm allein „wirklich" heißt. Es haftet solch eine Zweideutigkeit auch an dem Begriff der Kultur. Gerade an diesem Doppelbegriff der Kultur, in dem das reale geschichtliche Sein von den irrealen Gebilden begrifflich getrennt wird, nimmt Rickert das Problem des geschichtlichen Verstehens in Angriff und glaubt es zu einer einwandfreien Lösung führen zu können.

Die Trennung von realem Sein und irrealem Sinn auf die Kultur angewandt, ergibt z. B. auf dem Gebiet der Kunst die realen Kunstwerke in ihrer Materialität und die schaffenden und auffassenden Menschen einerseits und den künstlerischen Sinn andererseits, der an den Kunstwerken „haftet". Diese Trennung in Realitäten und irreale Sinngebilde läßt sich auf alle Kulturgebiete übertragen.

Es lassen sich freilich aus Rickerts Schriften Belege dafür beibringen, daß es eine vollständig wertfreie Erfassung der Wirklichkeit, weder der naturhaften noch der geistigen, bei R. überhaupt nicht gibt. Rickert nämlich behauptet in seiner Erkenntnistheorie („Der Gegenstand der Erkenntnis" 1904), das sinnlich Wahrnehmbare werde erst dadurch zu einem Wirklichen, daß es in die theoretische Form der Wirklichkeit gefaßt wird. Diese Formfassung gehört aber nach Rickerts erkenntnistheoretischer Grundanschauung bereits zum Gebiet des Geltenden, also Wert- und Sinnhaften, ist ein Spezialfall des transzendenten Sollens (a. a. O. S. 151): „Das transzendente Sollen und seine Anerkennung ist begrifflich früher als das immanente Sein!". Wenn R. in der Methodenlehre stets nur von einer an sich sinnfreien objektiven Wirklichkeit

zweiter identischer Kern allen Werttheorien zugrunde zu liegen. Er besteht darin, daß sie als wesentliches Merkmal des Begriffes Wert eine allerdings in psychologischer Dimension zu liegen scheinende emotional gefärbte Fürbeziehung anerkennen: Die Werte werden geboren aus einer Berührung zwischen Subjekt und Objekt. [6])

Weil viel zu sehr mit dem Moment des Subjektiven behaftet und ein höheres Maß von Relation beanspruchend als das bei der Genese der Begriffe der rein theoretischen Sphäre der Fall ist, scheinen die Wertbegriffe den letzteren an Beweisbarkeit und objektiver Geltung unterlegen. Nur so ist es zu erklären, daß bei der fundamentalen Frage nach dem „an sich Wertvollen"

---

spricht, die erst durch Beziehung auf Kulturwerte zur sinnvollen Wirklichkeit wird, so ist an eine relativ andere, höhere Dimension des Sinnhaften gedacht. Diese an der objektiven Wirklichkeit „haftenden" irrealen Sinngebilde müssen nach ihm von der geschichtswissenschaftlichen Bearbeitung, wenn diese die geschichtliche Wirklichkeit verstehen will, als begrifflich „ablösbar" und „freischwebend" angesehen werden. Tatsächlich ist natürlich die Ablösung nicht möglich, weil Rickerts berühmtes heterologisches Denkprinzip („Wir denken stets das Eine und das Andere!" System, Tbg. 1921, S. 59) auch auf die Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit Anwendung findet, hier also bedeutet: Denken von Sinn und Tatsächlichkeit.

Wie aus diesen Ausführungen bereits hervorgeht, hat eine ähnliche Mehrdeutigkeit wie der Ausdruck Sinn bei R. auch der der Wirklichkeit. Wieder finden wir ein Schwanken zwischen einer niederen und einer höheren Dimension des Wirklichkeitsbegriffes selber. Einmal nennt R. real oder wirklich jeden rein sinnlichen Gegebenheitsstoff, den begrifflich abgetrennten sinnlichen Erlebnisinhalt, der durch Hinzutritt der Form (s. oben!) zum Realen wird. Zweitens aber versteht er unter Wirklichkeit oder Realität die bereits konstituierte Sphäre des physischen und des psychischen Seins, „noch abgesehen von allem daran anhaftenden Wert und Sinn in reiner Tatsächlichkeit". (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. XX.) Bemerkenswert ist hier bei Rickert der scharfe Schnitt zwischen dem Psychischen als reiner Tatsächlichkeit und dem Reich der irrealen Sinngebilde, dem Geistigen. Daß übrigens sinnfreie Wirklichkeit und Sinnhaftes nicht nur für die methodologische Geschichtsforschung in inniger Verbundenheit stehen, sondern in dieser Weise auch der „vorwissenschaftliche" Lebensvollzug erfolgt, darf als selbstverständlich angenommen werden und findet in Rickerts „Prophysik" (System der Philosophie, Tbg. 1921, S. 289 ff.) seine gelegentliche Bestätigung. Die Prophysik behandelt die Synthese von realem Sein und irrealer Geltung in vorwissenschaftlicher, aber dennoch wertender Geisteshaltung.

Belegstellen für Rickerts Begriffe vom Sinn und von der Wirklichkeit finden sich u. a. in Rickerts „Die Probleme der Geschichtephilosophie", Heidelberg 1924, S. 13/28, 68/82, ferner in „Die Grenzen . . ." im Sachregister unter den mit „Sinngebilde" und „Wirklichkeit" bezeichneten Stellen.

oder der „Werthaftigkeit selber" oder der „Wertigkeit" sich die verschiedensten Auffassungen ausbilden konnten, die freilich, wie auch bei anderen geisteswissenschaftlichen Problemlösungen, durch den erkenntnistheoretischen und metaphysischen und schließlich den weltanschaulichen Standpunkt, letzte mögliche Einstellungsformen zur Welt, letzte Schicksalsarten unseres Wesens überhaupt, mitbestimmt sind. [7])

Eine rein beschreibende Analyse des Wertphänomens führt, wie z. B. auch aus Max Schelers „Werttheorie" ersichtlich werden wird, zur Anerkennung der Verwurzelung des Wertgedankens in der emotionalen Seite unseres Lebens. Diese Auffassung wird gestützt durch Heinrich Maiers Darlegungen zum Problem des Wertes.

---

[5]) A. Liebert, a. a. O. I, S. 7.

[6]) Heinrich Jordan, Zur Objektivitätsfrage des Wertes, Berl. Diss. 1926, S. 44/47.

[7]) W. Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Sammelband: Weltanschauung 1911.

Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, 1926, S. 32, 36, 41. v. Rintelen, a. a. O. S. 78 ff.

Unter wissenschaftlicher Weltanschauung verstehen wir die Einfügung des Ertrags der positiven Wissenschaft, der Wirklichkeits- und der Normwissenschaft, in den metaphysischen Rahmen, in die durch die kritisch-deskriptive und transzendentalgenetische Seinsinterpretation der Erkenntnistheorie und ihrer Fortsetzung, der Metaphysik, gewonnene formale Struktur des Universums (Heinrich Maier, Wahrheit und Wirklichkeit, Tbg. 1926, S. 553, 567). Die Lösung wird sich nach dem erkenntnistheoretischen und dem metaphysischen Standpunkt verschieden gestalten. Von solchen letzten Einstellungsformen ist natürlich auch die Interpretation der Werte abhängig, noch mehr aber von der Weltanschauungslehre, insofern diese, wenn sie den vollen Aufschluß über den inhaltlichen Sinn der Welt und des Weltlaufs zu erstreben hofft, sich ganz von der affektiven Phantasie leiten läßt (H. Maier, a. a. O. S. 74, 567).

Zurückgewiesen werden muß aber die Behauptung, als ob alles philosophische Denken im Banne einer wissenschaftlich unkontrollierbaren Weltanschauung stände. Mögen z. B. die Werte selbst, wie wir im Anschluß an H. Maiers Werttheorie sehen werden, praktisch-gemütlichen Motiven entspringen und — ebenfalls nach H. Maier — statt eines Wirklichseins ein emotionales Sein aufweisen, so sind doch die Aussagen über Wesen und Begriff des Wertes, wenigstens soweit eine psychologische und eine logische oder formal-begriffliche Analyse der Werte in Frage kommt, Urteile, und als solche beanspruchen sie Wahrheit und kommen unter der Leitung der Wahrheitsnorm zustande. Zudem ist die Wahrheitsintention bei allem Philosophieren in uns lebendig und leitet als sittliche Macht unser gesamtes philosophisches Erkennen.

Vgl. zu dem geschilderten Problemkomplex auch Ed. Spranger, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Berlin 1929. Desgleichen: Max Weber, Wissenschaft als Beruf, München 1919.

Wir sind zunächst mit dem genannten Denker der Meinung, daß eine Definition eines solch allgemeinen und grundlegenden Begriffes, wie es der Wert darstellt, nicht gut möglich ist (H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tbg. 1908, S. 663). Wir müssen daher statt einer knappen Formulierung uns mit einer definitorischen Beschreibung, d. h. mit dem Aufzählen von Hauptmerkmalen begnügen. Der Wertbegriff hat nach Heinrich Maier seine Wurzeln in der Kategorie der funktionellen Relationen (H. Maier, Psychologie d. e. D., 254 ff. — Wahrheit und Wirklichkeit I, S. 32). Wie die kognitiven Funktionen — Wahrnehmen, Vorstellen, kognitives Denken — Beziehungen zwischen seelischen Funktionen und ihren Funktionsgegenständen darstellen, so sind auch Werten und Wollen seelische Funktionen, die ihre Gegenstände haben. Auch das Werten ist eine solche auf Grund der personaldinglichen (nicht kausalen) Beziehung der beiden Wesensseiten des Kosmos verstehbare funktionelle Relation zwischen dem fühlenden Verhalten eines Subjekts und einem Objekt. Die Wertung selbst wird in einem Gefühl vollzogen. Die Werthaftigkeit ist von der Beziehung zum Gefühl, die Beziehungen zu möglichem Fühlen sind von dem Wert selber unter allen Umständen unablösbar (W. u. W. S. 235).

Mit dem Begriff des Wertes berührt sich der des Gutes sehr nahe: Alle sittlichen Werte sind zugleich sittliche Güter und umgekehrt. Der Unterschied zwischen dem Wert- und dem Gutcharakter eines Objektes ist der, daß im Gut die Relation zum Begehren, im Wert die Relation zum Fühlen in den Vordergrund tritt (Psych. d. e. D. S. 768, 794). In der Ethik, deren Aufgabe die normativ-kritische Herausarbeitung des sittlichen Lebensideals ist, ordnet Heinrich Maier allerdings das Wertfühlen dem Primat des Willens unter und erklärt schließlich alle Moral für Willensmoral, der sich die Wertmaßstäbe als eine sekundäre Komponente unterordnen (Psych. d. e. D. S. 564, 574, 589 ff., 598, 753 ff.).

Am bemerkenswertesten an Heinrich Maiers impliziter Werttheorie ist aber die Lehre von den logischen Formen, in denen das Sein der Werte Gegenstand unseres Erkennens wird. Nicht alles wissenschaftliche Denken ist nämlich nach Heinrich Maiers Theorie Wirklichkeitserkenntnis, die allein Wahrheit beansprucht, sondern neben den kognitiven Denkfunktionen, den Urteilen, gibt es emotionale Denkfunktionen, die statt auf Wahrheit auf emo-

tionale Geltung, d. h. auf adäquate Auffassung ihres Gegenstandes, Anspruch erheben. Lediglich in solchen emotionalen Denkfunktionen werden die Werte gedacht. Sei es, daß zum Beispiel in der Ethik als der allgemeinen Normwissenschaft und in den ihr untergeordneten normativen Teilen der speziellen Geisteswissenschaften die Reflexion sich auf ein Seinsollendes richtet oder daß in der ästhetischen Kontemplation oder in religiösen Glaubensfunktionen Objekte von uns gegenständlich denkend erfaßt werden, immer handelt es sich dabei nicht um ein kognitiv-reales, sondern um ein emotional-imaginatives Sein der Objekte, denen als Gegenständen des Denkens emotionale Geltung zukommt. [8])

Die emotionale Denkfunktion (Nr. 2 der Anmerkung 8) ist die formende Angleichung eines bewußtseinsintern Gegebenen an einen emotionalen Gegenstand (W. u. W. S. 277). Hierbei sind nicht etwa die Vorstellungselemente, das Material der Elementarvorstellungen, das Gegebene. Das Gegebene ist das x, das erst in der emotionalen Denkfunktion seine Formung erhält. Auf den Wert bezogen, bedeutet diese These folgendes: Eine an Gefühlserlebnisse angeschlossene Phantasievorstellung wird durch kategoriale Formung der emotionalen Denkfunktion zu dem Gegenstande gemacht, „in dessen Vorstellung das Gefühl seine Auswirkung findet" (W. u. W. S. 278).

Die emotionalen Denkfunktionen entlehnen zwar die Vorstellungsmittel, mit denen sie arbeiten, der kognitiven Erfahrung, und die kategorialen Formungsprinzipien entnehmen sie dem Kategorienapparat des kognitiven Denkens. Aber das emotionale Denken modifiziert entsprechend seinen Intentionen die Vorstellungsmittel und die kategorialen Formungsprinzipien. Am tiefsten geht die Umbildung der Seinskategorie: anstelle des kognitiv-realen Seins tritt das emotional-imaginative, das wiederum sein kann ein volitives (das Seinsollen der Begehrungs-

---

[8]) Zur Verdeutlichung des Begriffes der Geltung nehmen wir als Beispiel eine emotionale Denkfunktion, die ein Normziel zum Gegenstande hat: „Ich sei vollkommen"! An dieser logischen Denkfunktion kann man drei Arten von Gelten auseinandertreten sehen: 1. das praktische Gelten (es besteht für mich die sittliche Verpflichtung, vollkommen zu sein); 2. das emotional-logische Gelten der Norm d e n k funktion, in der der Zielgegenstand des Wollens als emotional-volitives Sein gedacht wird; 3. die kognitiv-logische Geltung des Urteils über die Wirklichkeit des sittlichen Wollens, wenn man das Urteil so formuliert: „Ich bin verpflichtet, vollkommen zu sein!" (H. Maier, W. u. W. S. 273).

objekte, d. h. der Wunsch-, Willens- und Gebotsobjekte) oder das eingebildete Sein, dem die Illusionswirklichkeit der ästhetischen Objekte entspricht, oder schließlich das geglaubte Sein der Glaubensobjekte. (Wahrheit u. Wirklichkeit, S. 279).

Indem H. Maier die „Vernunftideen", die „Kulturwerte", als „nichts anderes (denn) als seinsollende Ideale, die sich der normativen Reflexion ergeben und in emotionalen Denkfunktionen gedacht werden" bezeichnet (W. u. W. S. 276), scheint er die Werte einem schrankenlosen Subjektivismus ausliefern zu wollen. Dem ist aber nicht so. Für die metaphysische Sicherstellung der Lebens- und Kulturwerte findet sich auch in Heinrich Maiers System ein Platz, insofern dieser Denker nämlich versucht, die sittlichen Intentionen metaphysisch in das universale Subjektleben hineinzustellen. (W. u. W. I, S. 74, S. 566—567. Siehe auch H. Maier, „Sittlicher Sozialismus oder Individualismus?", Univ.-Rede Berlin 1932, S. 23.)

Wir haben bisher als das allgemeinste der begrifflich faßbaren Merkmale des Wertphänomens aus einer Vielheit von zu berücksichtigenden Momenten herausgehoben die Bestimmung des Wertes als eine Relation zwischen Subjekt und Objekt. Als logische Funktionsform, in der die Werte Gegenstände unseres Denkens werden, haben wir die emotionale Denkfunktion kennen gelernt. Die von Heinrich Maier vertretene Ansicht vom Sein der Werte als einem Gegebensein nur innerhalb der Sphäre des individuellen Bewußtseins wird von den Wertabsolutisten Scheler und Rickert, mit denen sich unsere Arbeit beschäftigen wird, nicht geteilt. Unbeschadet der Verknüpfung des Werterscheinens mit dem Sein der realen Wirklichkeit nehmen die beiden letztgenannten Philosophen eine Fundierung der Werte in der idealen Sphäre an, indem beide, jeder seiner philosophischen Haltung entsprechend, das Auftreten der Werte im menschlichen Bewußtsein als Widerspiegelung bewußtseinstranszendenter ontischer Verhältnisse ansehen. (Hier sehen wir die oben S. genannte Abhängigkeit der Wertinterpretation von erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkten sich auswirken.) Auch bei dem dritten in der vorliegenden Arbeit zu würdigenden Denker, Troeltsch, ist das Wertproblem ein vorwiegend metaphysisches, in dessen Mittelpunkt die Frage steht, woher es komme, daß das Sein ständig in Seinsollen umschlage und umgekehrt (vgl. S.

und). Doch das sind alles Fragen, die uns im Laufe der Arbeit selbst noch hinreichend beschäftigen werden.

An dieser Stelle, wo wir die Schwierigkeit der systematischen Behandlung des Wertbegriffes ins rechte Licht rücken wollen, darf noch der folgende Hinweis hinzukommen: außer der allgemeinbegrifflichen Form, die wir durch abstrahierendes Denken gefunden haben, besitzen die Werte auch einen Inhalt, qualitative Unterschiede, sind individuell-reale Ausgestaltungen der allgemeinbegrifflichen Wesensform. Fragen wir, wann ein empirischer Inhalt zum Wert wird, so finden wir als allgemeinstes konstitutives Prinzip einen Sinngedanken, die Sinnhaftigkeit eines konkreten Sachverhalts gegeben. Was der Wert jedoch seinem gegenständlich materialen Inhalt nach sei, läßt sich nicht begrifflich fassen, weil der konkrete Inhalt nur dem anschaulichen Vorstellen zugänglich ist und demgemäß nur der individuellen Beschreibung bzw. Erklärung sich erschließt. (Das letztgenannte Problem der wissenschaftlichen Fassung des Wertinhalts hängt eng zusammen mit dem Begriff der Individualität und findet auf S. eingehende Erörterung.)

Wieweit eine Wertdefinition gespannt werden müßte, um ein einigermaßen vollständiges Bild der Wesensmerkmale zu geben, mag der Versuch einer Wertdefinition durch einen modernen Wertphilosophen (F. J. v. Rintelen) erweisen.[9])

Begrifflich formal gesehen, weist der Wert nach Rintelen folgende Wesenszüge auf:

1. Jedem Wert liegt ein sinnvoller wesensmäßiger Sachverhalt zugrunde, der von der existentiellen Realität abgehoben werden kann.
2. Er trägt eine Tendenz zur Verwirklichung in sich, wird somit zum Ziel eines Strebens.
3. Die Verwirklichung kann in verschiedenen Vollkommenheitsgraden erfolgen im Hinblick auf das Ideal und die Stellung des Ideals in der Gesamtordnung der Werte.
4. Der Wert kann als Eigenwert und alsdann als äußerer Relationswert gefaßt werden; z. B. besitzt die Hilfeleistung beim Ertrinken ethische Eigenwertigkeit, die Errettung des Ertrinkenden ist dabei Relationswert (a. a. O. S. 31 ff.). (Diese Relation ist nicht zu verwechseln mit der Relationalität als Begriffsmerkmal des Wertes überhaupt. D. Verf.)

[9]) F.-J. v. Rintelen, a. a. O. S. 41/42. Vgl. auch S. 29, Abschn. 6 dortselbst.

5. Die begriffliche Analyse stellt uns die Wertformen als geltende Wertideen vor Augen. Ihre Inhalte sollen in der individuellen Realität verwirklicht werden.
6. Dem Umfang nach kann der Begriff Wert sowohl von geistigen Gegenständlichkeiten, seelischen Akten, physischen Dingen (Realwerte), als auch von allgemeinen Normen und Prinzipien ausgesagt werden (Wertideen).

Das Wesentlichste zusammenfassend, bringt v. Rintelen dann folgende kürzere Formulierung der Wertdefinition: „Der Wert ist ein Sinngehalt, welcher als Ziel eines bewußten oder unbewußten Strebens nach verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden soll und kraft seines inneren Gehaltes, seiner inneren Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationswert). Sein allgemeingültiger Gehalt wird zur geltenden Wertidee, zur geltenden Wertform (einschließlich des Wertgehaltes der Naturwerte) für das Subjekt und in der personalen Sphäre der Kultur zugleich zur normierenden Aufgabe an die handelnde Person."

Auch ein selbst noch so aphoristischer Überblick über die Geschichte des Wertproblems läßt die Mannigfaltigkeit der Wertauffassungen und die Schwierigkeit einer systematischen Bestimmung des Wertgedankens deutlich hervortreten.

Die Alten haben zwar keinen Begriff des Wertes gehabt[10]), wohl aber die Sache selbst gekannt, wofür ein Hinweis auf die Erörterung des μέγιστον μάθημα im 6. Buch der Politeia als Beispiel dienen mag.[11]) In diesem als eines der Kernstücke der platonischen Axiologie zu bezeichnenden Teil des Dialogs steht implicite das Problem des absolut Wertvollen im Vordergrunde: Es hilft nichts, wenn man im Einzelnen über die ἀρεταί Bescheid weiß, die höhere Hypothesis fehlt noch, das ἱκανόν, und dieses ist die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Die weitere Bedeutung des ἀγαθόν wird durch unseren Begriff des sittlich Guten nicht ganz ausgeschöpft, schillert vielmehr im Sinnzusammenhang jener Stellen nach der Bedeutung des wirklich Wertvollen hinüber. Jeder Mensch soll das ἀγαθόν (= das wirklich Wertvolle) suchen, dann verschmäht er den Schein, denn das einsichtig Wertvolle begnügt sich nicht mit der δόξα, die nicht bleibend ist: das μέγιστον μάθημα ist ein

[10]) Auf die Ausnahme Chrysipp sei bereits hier hingewiesen.
[11]) Platon, Politeia, Buch 6: 343 C, 346 E, 504 B, 507, 508, 509 B.

Durchgehen (διελθεῖν) der Tatsachen, bis man die höchste Hypothesis erreicht, die ebenbürtig der Kraft der Sonne ist. Wie die Sonne im Reiche des Sichtbaren die ὄψις mit dem ὡρατόν verbindet, wie sie die Bedingung des Sehens bedeutet, so stellt im intelligibelen Ort die Idee des Guten eine analoge Verbindung zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand her. Sie ist es, die den Gegenständen der Erkenntnis (γιγνωσκομένοις) die Unverhülltheit (ἀλήθεια) verleiht, und sie kann das nur, — so kann man interpretierend hinzufügen — wenn sie als Idee des absolut Wertvollen aufgefaßt wird, die mit der absoluten Seinshöhe der Idee identisch ist. Darum hat es auch einen Sinn, die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει zu charakterisieren.[12])

---

[12]) Nicolai Hartmann weist a. a. O. S. 111 darauf hin, daß für den Begriff des φίλον im „Lysis" ebenfalls die Bedeutung des „Wertvollen überhaupt" sich erbringen läßt. In ähnlichem Sinne interpretiert A. Liebert Platos Wertbegriff in „Erkenntnistheorie" Berlin 1932, Bd. I, S. 17.

Eine etwas andere Deutung gibt der Idee des Guten Heinrich Maier in „Sokrates" Tbg. 1913, S. 538.

Ausgehend von der dreifachen Bedeutung der Ideen als Allgemeinbegriffe, als an sich existierende Wesenheiten und als Prinzipien der teleologischen Naturerklärung sieht er in der Idee des Guten eine von Plato gemeinte kosmische Zweckkraft, die universale und zentrale Zweckhaftigkeit als hypostasierte, substantielle Realität. Die Einzelideen sind dann Zwecktendenzen, die an der οὐσία des Zweckes, an der obersten Zweckidee, partizipieren. Schließlich identifiziert H. Maier die universale Zweckkraft mit dem Herakliteischen Logos oder dem göttlichen Nus, der seine begriffliche Fortsetzung in der göttlichen Vernunft des späteren Rationalismus und insbesondere in dem Entwicklungsprinzip der göttlichen Zentralmonade Leibnizens findet. (Der Verf. beruft sich hierbei mit gütiger Erlaubnis von Herrn Geheimrat Maier auf dessen in Seminarübungen des Philosophischen Seminars wiederholt vertretene Auffassung von der Idee des Guten.) Ohne die Interpretation des verehrten Meisters in grundsätzlicher Hinsicht irgendwie erschüttern zu wollen, möchte ich doch die Möglichkeit einer Vereinbarung zwischen Zweckhaftigkeit und Werthaftigkeit der Ideen behaupten. Die Ideen als dynamisch-genetische Prinzipien der Naturdinge erinnern an Willenstendenzen beim Menschen und sind nur in Analogie von personaler Kausalität zu denken. Was aber vollends die Zwecke im geistesgeschichtlichen Leben anbetrifft, so ist die Verwirklichung solcher Sachverhalte von dem Wertgedanken unablösbar.

Wegen der grundlegenden Wichtigkeit von Platos Ideenlehre für die gesamte Axiologie dürften einige weitere Bemerkungen über die Seinsart der Ideen am Platze sein. Bei der Frage nach der konkreten Art ihrer Objektivierung begegnen wir hauptsächlich drei Auffassungen:

1. Der logischen, kritischen oder transzendentalen, zuerst von Kant vertretenen: Ideen sind die unbedingten Formen, in denen sich das erkennende Bewußtsein betätigt. (Kants Nachfolger in dieser Interpretation ist Hermann Lotze, dessen

Entsprechend der allgemeinen Einstellung der aristotelischen Philosophie auf die empirische Realität scheint auch Platos Idee des Guten bei Aristoteles weiter zu leben als die Lehre von der Vollkommenheit der Dinge.[13])

So wenig aber sonst in der Antike der von dem Stoiker Chrysipp gebrauchte Terminus ἀξία [14]) durchdringt und im Mittelalter die Begriffe der perfectio und des bonum [15]) eine besonders wichtige Rolle spielen, so sind auch in der neueren Philosophie vor Lotze philosophische Betrachtungen über den Wertbegriff noch nicht als Problem im heutigen Sinne empfunden worden. Obgleich die Philosophien Kants und Fichtes in ihrer Grundhaltung recht gut als Wertphilosophien aufgefaßt werden können, so fängt der Be-

---

Ansätze die Neukantianer weitergeführt haben: Ideen sind heuristische Voraussetzungen, die dem System der Erkenntnis als objektive Sicherungen zugrunde liegen.)

2. Der traditionellen ontologischen Deutung, die in den Ideen reale Wesenheiten sieht (der mittelalterliche Realismus, Ed. Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger).

3. Diesen beiden Auffassungen von dem Wesen der Ideen als bloßen Bewußtseinsformen und als Hypostasierungen von Gedankengebilden tritt als dritte Art der Interpretation die axiologische Deutung gegenüber, die in den Ideen höchste Werte sieht. Wiederum kann es sich bei dieser Anschauung entweder um Wertwesenheiten handeln, (z. B. bei Max Scheler, der neben den hypostasierten Werten auch Ideen als Wesenheiten für das Gebiet des Logischen unterscheidet) oder um Werte als höchste logische Gesichtspunkte, welche Auffassung der südwestdeutschen Schule (Windelband und Rickert) eigen ist.

Am meisten gerecht werden dürfte der Wesensbestimmung der Ideen die urkundlich belegbare Auffassung von einer dialektischen Vereinigung aller drei genannten Komponenten zur logisch-ontologisch-axiologischen Seinseinheit der Ideen. Für Plato existiert ein selbständiges Reich der Ideen, und, da mit der Seinshöhe des Absoluten auch das absolut Wertvollste identisch ist, gleichzeitig ein selbständiges Reich der Werte. Über die Seinsweise der Ideen, ihre metaphysische Autonomie, lesen wir in der tief mystischen Stelle im Symposion (211 A, B und C) u. a. folgendes: Die Idee ist αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, „selbst an sich selbst mit sich selbst eingestaltig, immer seiend" im Unterschiede zum Entstehenden und Vergehenden. Ihr Zusammenhang mit dem Subjekt und der Erscheinungswelt wird gewahrt durch ein dialektisches Verhältnis: Weder die rein realistische Auffassung, nach der die Ideen als Urbilder die Dinge zu sich hinzuziehen (ὀρέγεσθαι) die Kraft haben, noch die rein idealistische Auffassung, die sich um den Begriff der Anamnesis konzentriert und die Ideen schließlich mit dem Denken identifiziert, dürfte zu recht bestehen, sondern Plato hat an eine Vereinigung beider heterogenen Theorien gedacht: die Idee ist zugleich etwas außer uns als metaphysisches Prinzip und in uns als Erkenntnis- und Bewußtseinsprinzip.

griff des Wertes in der neueren Philosophie ausdrücklich erst bei Lotze an, eine Rolle zu spielen, der behauptet hat, daß der Mensch im Gefühl eine ebenso ernst gemeinte Offenbarung für den Wert der Dinge besitzt wie im Verstand für die Erfahrung[16]).

Was die Seinsart der Werte anbetrifft, so weist dieser Denker ihnen eine besondere Seinsweise, das Gelten, zu, das weder der Sphäre der Objekte noch der des Subjektiven zugerechnet werden kann, aber trotzdem etwas Ontisches bedeutet.[17]) Es findet sich ferner bei Lotze eine eigentümliche pantheistisch anmutende Verschiebung der Wertlehre in die Metaphysik durch Propagierung der These, daß Gott die Seinseinheit der aufeinander nicht reduzierbaren Prinzipien des Seins, des Wirkens und der Werte darstelle.[18])

In gnoseologischer Hinsicht sind die Ideen die letzten gedanklichen Bedingungen, die apriorischen Voraussetzungen für die Funktion des Erkennens; für die axiologische Einstellung stellen sie sich als vom ewigen Logos gesetzte Aufgaben oder Normen dar, denen nachzueifern unsere sittliche Pflicht ist, wenn auch die Spannung zwischen Endlichem und Unendlichem nie ganz zu beseitigen ist.

In Platos Ideenlehre wurzelnd, sind auch die Philosopheme Kants (besonders dessen Lehre vom Primat der praktischen Vernunft und des guten Willens) und Fichtes in ihrer letzten gedanklichen Ausprägung als metaphysische Wertphilosophien anzusprechen (vgl. A. Liebert, a. a. O. I, S. 18 ff. und Ernst Troeltsch II, S. 371, 758 ff. — Im Gegensatz dazu steht Troeltsch III, S. 206 u. 674). Bemerkenswert ist die Art der Schlußfolgerung, mit der H. Maier den metaphysischen Hintergrund des Kantischen Denkens nachweist, wenn er sich hierbei auch nur auf die Erörterung der Wirklichkeitsgeltung der apriorischen Kategorialfunktionen beschränkt. Das metaphysische Denken sei für Kant zuletzt ein Reflex der transzendenten kosmischen Vernunft, die die Gegenstände denkt und dadurch wirklich setzt (W. u. W. S. 298 Anm.).

[13]) Vgl. u. a. Metaph. V, 16.

In der Ethik soll das Streben des Menschen auf ein ἀγαθόν ausgehen, das ein ontisches Gutsein besitzt. So führt dieses Begehren zu einer Glückseligkeit, die nicht formal zu verstehen, sondern objektiv inhaltlich bedingt ist (Eth. Nic. 1098 a, 6 Kapitel). — Rudolf Kaulla, Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien, Tübingen 1906, will in Aristoteles schon den ersten Werttheoretiker sehen, weil A. die Unterscheidung zwischen Gebrauchs- und Tauschwert formuliert und als Maßstab für den ökonomischen Tausch die χρεία (Bedürfnis) genannt habe (a. a. O. S. 3).

[14]) Chrysippus (282—208 v. Chr.) „Stoicorum veterum fragmenta" 1903, Leipzig, Teubner. Hrsg. v. J. v. Arnim, Vol. III, pag. 30 f.

[15]) Augustinus, De Trinitate VIII, c. 3 n 4.

Thomas v. Aquino, gestorben 1274. — Vgl. u. a. Summa contra gentiles I, 50. Summa theologica, I q 4 a, 5 a.

Ein entscheidender Anlaß für eine wissenschaftliche Bearbeitung des Wertgedankens in der Philosophie der Gegenwart dürfte mit dem Einsetzen der Naturalisierungs- und Historisierungsbestrebungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegeben sein, nicht zuletzt in Nietzsches Bemühen, die biologische und die historische Relativität der Werte zu erweisen und auf Grund der pragmatistischen Bedingtheit der Werte eine Umwertung der bestehenden Kulturwerte vorzunehmen. Friedrich Nietzsche insbesondere hat den Stein der Wertproblematik ins Rollen gebracht [19]).

Den relativierenden Bestrebungen treten u. a. Rickert und Münsterberg mit einer vollständigen systematisch ausgebildeten Philosophie der Werte entgegen. [20]). Beide Philosophen versuchen

---

[16]) H. Lotze, Mikrokosmos I, 1869, S. 275 und II, 1869, S. 306.

[17]) Die Stelle über das Gelten findet sich bei Lotze dort, wo er die berühmt gewordene Deutung der Platonischen Ideen gibt (Logik, 2. Aufl. 1912, 2. Teil, Methodenlehre, S. 507 ff.). Lotze ist Kants Nachfolger in der Interpretation der Platonischen Ideen. Anknüpfend an den Platonischen Begriff vom Sein der Ideen, das ὄν, versucht L. nachzuweisen, daß dieses ὄν nicht unsere reale Faktizität, sondern Geltung des Seins im Sinne der Denknotwendigkeit oder das Wesen oder die Wahrheit des Seins (die οὐσία) bedeutet. Diese Auffassung ist dann von den Neukantianern als Lehre von den Ideen als den heuristischen Voraussetzungen der Erkenntnis weitergebildet worden. Heinrich Maier weist jedoch darauf hin, daß von Lotzes wirklichkeitsfreiem Gelten der Ideen eine zweite Linie auch zur Begründung des ontologischen oder essentiellen Absolutismus in der Philosophie der Gegenwart hinüberführt. (Wahrheit u. Wirklichkeit, S. 237 ff. Vgl. auch die Kritik an Schelers Wertontologismus auf S. 000 ff. dieser Arbeit.)

[18]) H. Lotze, Logik, 2. Aufl. 1912. Ders. Metaphysik, hrsg. von G. Misch, 1912. — Ders. Mikrokosmos, I—III (1869, 1872).

Zu Lotzes Wertphilosophie siehe noch A. Liebert, Erkenntnistheorie, Berlin 1932, II, S. 82 und Troeltsch III, S. 473 ff.

Ferner: A. Liebert, Das Problem der Geltung, Leipzig 1914.

[19]) Heyde spricht das Verdienst, die Frage nach dem Wesen des Wertes in das Zentrum der Philosophie gerückt zu haben, Alexius Meinong zu. E. Heyde, Grundlegung der Wertlehre, Quelle und Meyer, Leipzig 1916, S. 1. Doch dürfte der tiefere Sinn für Meinongs Untersuchungen ebenfalls in der durch die oben genannte Zeitstimmung heraufbeschworenen Problematik liegen. Zu Nietzsches Bedeutung für die Wertphilosophie vgl. die weitergehenden Ausführungen auf S. 00 ff. der Arbeit.

[20]) Von Rickert kommt für die Wertlehre vor allem in Betracht Aufsätze im Logos IV, 1913: Vom System der Werte; ferner: System der Philosophie, Tbg. 1923, I. Bd.; „Psychologie der Weltanschauung und der Werte", Logos IX, 1920/21. In meiner Arbeit sind außerdem bes. benutzt worden: Rickert, Die

die Werte auf den von Lotze gebrauchten Seinsmodusbegriff des Geltens zu fundieren. Bei den Philosophen dieser Schule erscheint der Wertbegriff als eine Grundvoraussetzung geisteswissenschaftlichen Erkennens, d. h. er wird als Kategorie für die Erkenntnis innerhalb der Geisteswissenschaften aufgefaßt. Er ist sozusagen eine konstitutive Idee für den Erkenntnisbereich der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt. Die Objektivität der Werte liegt in ihrem allgemeinen Geltungscharakter begründet.[21])

Mit dem Geltungsbegriff[22]) arbeitet auch die sonst toto coelo von der erkenntnistheoretisch-idealistischen Deutung verschiedene phänomenologische Richtung Max Schelers, welcher in immer erneuten Vorstößen versucht hat, bis zum Kernpunkt der Wertidee vorzudringen.[23])

Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl. Tbg. 1929; Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. Heidelberg 1924. — Hugo Münsterberg, Philosophie d. Werte, Lpzg. 1908.

[21]) A. Liebert, Erkenntnistheorie, II, S. 103 f.

[22]) Der Begriff der Geltung spielt in der deutschen Philosophie eine große Rolle. Heinrich Maier nennt die Bezeichnung ein unheilvolles Wort, das wegen seiner Vieldeutigkeit viel Verwirrung angerichtet hat (W. u. W. S. 271). Es werde nicht immer scharf unterschieden zwischen dem Gelten im Sinne der praktischen Verbindlichkeit (so z. B. werde der Begriff von den absolutistischen Wahrheitstheorien gebraucht) und dem Gelten im logischen Sinn, d. h. im Sinne der logischen Notwendigkeit (a. a. O. S. 46 u. 272). Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, das Geltungsproblem, das bei Heinrich Maier den obersten Gegenstand der Logik bildet, in seiner vollen Breite und Tiefe darzustellen. Der Verf. muß sich notgedrungen auf einige weitere aphoristische Zusätze zu den bisherigen Angaben beschränken. Zunächst eine Vorausschickung: Wenn ich bei der Kritik der verschiedenen Geltungsbegriffe von Rickert (S.) und Scheler (S. 000) die Untersuchung eine erkenntnistheoretische nenne, so bin ich, obgleich an diesen Stellen sachlich an Heinrich Maiers systematischem Hauptwerk „Wahrheit und Wirklichkeit" orientiert, doch terminologisch Prof. A. Liebert gefolgt, der das Problem der objektiven Wahrheit — denn um dieses handelt es sich in den genannten Untersuchungen — zum Hauptgegenstand der Erkenntnistheorie rechnet, während Heinrich Maier das Wahrheitsproblem der Logik zuweist und der Erkenntnistheorie andere Aufgaben stellt (W. u. W. S. 82, 342, 497 f., 557).

Nach Heinrich Maier hat nun der Begriff des logischen Geltens — die praktische Geltung im Sinne der sittlichen Verpflichtung scheidet für die philosophische Erörterung von vornherein aus — einen doppelten Sinn: den der Wahrheit und den der emotionalen Geltung. Beide sind einander koordiniert als Arten logischer Notwendigkeit, wie sie den beiden Grundformen gegenständlichen Denkens, den Urteilen und den emotionalen Denkfunktionen, zukommen. Wahrheit beanspruchen die Urteile, emotional-logische Geltung die

Von zeitgenössischen Denkern, die ihre Philosophie auf dem Wertbegriff fundieren, wären u. a. Nicolai Hartmann [24]), Eduard Spranger [25]) und William Stern [26]) zu nennen.

II. Die tieferen Gründe für die Wendung zur Beschäftigung mit der Wertproblematik in der modernen Philosophie fließen vornehmlich aus zwei Quellen: aus der mit der deutschen Romantik bereits einsetzenden Abkehr von einer auch heute noch nicht ganz überwundenen Meinung, als ob die gesamte Wirklichkeit, auch die geistige, sich durch allgemeine Begriffe erkenntnismäßig ausschöpfen und systematisieren ließe, und aus dem erneuten Aufkommen einer naturalistischen Natur- und Lebensauffassung. Mit dem Zeitabschnitt der Romantik tritt eine bewußte Hinwendung zum Individuellen ein, welcher Begriff nunmehr als die

---

emotionalen Denkfunktionen. Nur die Gegenstände des urteilenden oder erkennenden Denkens sind gefordert durch ein bewußtseinstranszendent Gegebenes, und in dieser Nötigung durch das transzendent Gegebene besteht das Wesen der logischen Notwendigkeit oder der objektiven Wahrheit. Das Sein der Urteilsobjekte ist immer ein Wirklichsein (gleichviel, ob es ein gegenwärtiges, zukünftiges oder vergangenes, ob es ein begriffliches oder individuelles, ob es ein potentielles oder aktuelles ist). Der Gegenstand der emotionalen Denkfunktionen ist, wie Seite 8 bereits ausgeführt, durch ein bewußtseinsintern Gegebenes gefordert, ist ein unserm Vorstellen und Denken durch eine Phantasietendenz Aufgezwungenes. Da die Werte in emotionalen Denkfunktionen, nie in Urteilen gedacht werden, erhält an dieser Stelle Heinrich Maiers Theorie von der emotionalen Geltung grundlegende Bedeutung für seine Auffassung vom Wesen und Begriff des Wertes.

[23]) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle 1927.

[24]) Nicolai Hartmann, Ethik, de Gruyter u. Co. Berlin und Leipzig 1926. Von diesem Philosophen wird gelegentlich an anderen Stellen der Arbeit die Rede sein.

[25]) Ed. Spranger, Lebensformen, Halle 1923 u. 1930.. Ders. Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Teubner, Leipzig 1930. Ders. Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1927. Eduard Spranger steht in seiner Wertphilosophie in der Nähe Rickerts. Auch in dem von Sp. gezeichneten Wirklichkeitsbilde kann man neben der Welt des Physischen und der des Psychischen das Prinzip des Sinnes unterscheiden. Sinnvoll ist ein Zusammenhang von Gliedern, die ein Wertganzes bilden oder bewirken helfen. Was nun die Wertlehre selber anbetrifft, so spricht Sp. in den „Lebensformen" von einer überindividuellen Wertungsgesetzlichkeit, deren Niederschlag die objektiven Werte sind. Die Wertungsgesetze werden auch Kulturnormen genannt. Sie brauchen mit den subjektiven Wertungen keineswegs immer übereinzustimmen, trotzdem wohnen sie als ewige Tendenzen der Sinngestaltung, als Richtungskonstanten, dem menschlichen Geist inne. Ein Beispiel mag das

Hauptkategorie des geschichtlichen Lebens und der historischen Wissenschaft angesehen wird. Der Begriff des Individuellen in der Geschichte ist aber, wie wir später sehen werden, ohne den Wertgedanken nicht zu vollziehen. Als Folge der Hinwendung zur Geschichte taucht ferner allmählich neben naturalistischen Deutungs- und Einordnungsversuchen die Tendenz auf, die historische Bedingtheit unseres gesamten geistigen Lebens, das zeitliche Gewordensein aller seiner Normen und Ideale, zu erweisen. In Gegenwirkung zu dieser Tendenz sehen wir dann wiederum das leidenschaftliche Bestreben hervortreten, im unendlichen Fluß des geschichtlichen Lebens dennoch einen festen Standpunkt für unser ethisches Handeln zu gewinnen. Soweit nicht ein rein theoretisches Interesse an der Ergründung der Wahrheit über die Werte die Triebfeder der wertphilosophischen Bemühungen ist — auch dieses Interesse hängt sicherlich nicht unabhängig von jeglicher Zeitstimmung in der Luft —, finden jene Bemühungen ihre sinnvolle Erklärung als aus wissenschaftlichem Bemühen hervorgegangene Versuche zur Subjektivierung, Relativierung und Historisierung der Gehalte unseres kulturellen Lebens (so u. a. bei Feuerbach, Nietzsche, Dilthey), bzw. als Anstrengungen zur Überwindung der genannten Versuche.[27])

---

veranschaulichen: Auf dem Gebiet der Wirtschaft herrscht als allgemeinste Tendenz die Norm, mit möglichst wenig Verbrauch von Stoff, Zeit und Kraft den größten Nutzen zu erzielen. Das ist nach Spranger ein ewiges Gesetz der ökonomischen Wertung, es wirkt als Maßstab bei der Bewertung ökonomischer Sachverhalte. Diese Art von normativer Gesetzlichkeit, die im jeweiligen Verhalten der Menschen keineswegs immer explizite bewußt zu sein braucht, nennt Spranger eingehüllte Rationalität.

[26]) William Stern, System des kritischen Personalismus, 3. Bd. Wertphilosophie, Leipzig, Barth, 1924.

William Stern strebt eine dialektische Lösung des Wertproblems an. Er versucht metaphysische und empirische Voraussetzungen miteinander in Einklang zu bringen, wie das aus ein paar Sätzen auf S. 31/34 zu entnehmen ist: „Ich glaube an eine Welt, die zugleich seiend und werthaltig ist. Ich suche diese Welt". „Dieser Satz ist das werttheoretische (axiologische) Apriori, aus dem sich die Grundkategorien der Wertsphäre entwickeln lassen. Dieser Satz spricht eine notwendige Beziehung von Subjekt und Objekt aus: ein Ich, welches an Werte glaubt, kurz „wertet", bezieht sich auf werterfüllte Objektivitäten, kurz „Werte". Damit erhält die Wertsphäre einen subjektiven (empirischen) und einen objektiven (metaphysischen) Pol. Das subjektive Wertapriori lautet: „Ich werte, also bin ich", das objektive: „Es gibt Werte."

[27]) U. a. sind Ritschl. Lotze, Troeltsch, Eucken und Liebert so zu deuten. Vgl. A. Liebert, Die geistige Krisis der Gegenwart, Berlin 1924.

Mithin läßt sich bei allen Untersuchungen, die sich mit dem Wertproblem befassen, der Gegenstand der philosophischen Arbeit auch formulieren als die Frage nach der Objektivität und nach der historischen Veränderlichkeit der Werte. So läßt auch der Hauptteil dieser Arbeit deutlich erkennen, wie Max Scheler und Ernst Troeltsch mit dem für unsere ethische Haltung so schwerwiegenden Problem der psychologisch-biologischen und besonders der historischen Relativität der Werte gerungen haben. Einleitend sind nunmehr die beiden Wurzeln der Wertproblematik der Gegenwart, die naturalisierende und die historisierende Geisteshaltung kurz dargestellt und dieser Darstellung einige kritische Bemerkungen, u. a. einige besonders gegen den Psychologismus und den Biologismus gerichtete Einwände des Transzendentalismus, der sich vornehmlich an den Namen Rickert knüpft, hinzugefügt worden. Die Auseinandersetzung mit dem Problem der historischen Relativität ist dagegen ausschließlich dem Hauptteil der Arbeit vorbehalten geblieben.

ERSTER TEIL

Max Schelers essentieller Absolutismus.

I. Nach der Abwehr des biologisch-psychologischen Monismus, mit dessen Fallen auch die These beseitigt erscheint, daß der Rechtsgrund für die Geltung der Werte in der Verknüpfung des Wertes mit Dinglich-Gegenständlichem zu finden sei, der Wert somit in der Beziehung auf den Gegenstand der Umwelt aufgehe und dem Gewerteten nur eine besondere Nuance der Auffassung gebe, muß unsere cura prima sein, gegenüber der chaotischen individuellen Subjektivität der Wertungen erneut und mit Nachruck die quaestio iuris zu stellen, deren Beantwortung eine Objektivität der Werte zu sichern in der Lage wäre. Bei diesen Bemühungen werden wir freilich mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß eine Antwort auch im Sinne der Verneinung ausfallen könnte.

Ein Weg zur Erörterung der Objektivitätsfrage liegt vor in den bereits knapp geschilderten Gedankengängen des Transzendentalismus, der das Kriterium für die Objektivität der Werte in einer Gesetzlichkeit des wertenden Bewußtseins selbst zu finden glaubt. Jedoch würde diese Deutung in ihrer extremsten Zuspitzung, die Wertungen unterliegen lediglich der Bestimmung durch das absolute Wertbewußtsein und sind von aller physischen und metaphysischen Vergegenständlichung frei zu denken, zu unüberwindbaren Schwierigkeiten führen, weil sich dann eine Verbindung mit den Sachgebieten der Kultur theoretisch nicht finden läßt. Die Ausschaltung alles Materialen aus dem Bereich des Werthaften zugunsten eines höchsten formalen Wertungsgesetzes gibt keine Möglichkeit, eine Brücke zu schlagen zwischen diesem höchsten formalen Wertungsgesetz, der axiologischen Struktur des Bewußtseins, und den qualitativ gefärbten Bezirken des Kultur-

lebens, dem des Ästhetischen, des Moralischen, des Religiösen usw., geschweige denn zu den konkreten Individualbildungen innerhalb dieser Modalitäten.[28]) Wie Rickert und, auch auf ihm fußend, Troeltsch, diesen Gegensatz zwischen Formalem und individueller Wirklichkeit zu überwinden suchten, ist bereits angedeutet worden und wird an späteren Stellen dieser Arbeit des weiteren zu zeigen versucht werden.

Einstweilen wenden wir uns einer Richtung zu, die die Objektivität der Werte durch die These zu rechtfertigen sucht, daß es gegenständlich umgrenzte Werte gibt, die vom Subjekt unabhängig sind und in Urgeschiedenheit dem Bewußtsein gegenüberstehen. Dieser Wertontologismus, wie er besonders von Scheler vertreten wird, glaubt zum Nachweis der Objektivität der Werte sowohl von der gegenständlich-phänomenalen Wirklichkeit als auch von allgemeingültigen Formgesetzen des Bewußtseins als irrelevanten Faktoren absehen und sie — die Objektivität — lediglich in dem Ansich-Sein der Werte erblicken zu dürfen.

1. Die Objektivität der Werte wird gesichert nur durch den Sinngehalt des Aktes selbst, welcher der in der Sache selbst ruhenden Dynamis der Normgesetze genügen muß. In der erkenntnismäßigen Formulierung aller Sinngehalte als des allein Echten und Wahren der Welterfahrung mit Hegels Konzeptionen sich berührend, unterscheidet sich Scheler von Hegel in Bezug auf die Wertphilosophie dadurch, daß er für das Erfassen der Werte auf der Aktseite des Bewußtseins ein dem rein Logischen völlig ebenbürtiges Gebiet, das des intentionalen Fühlens, zuweist. So erscheinen ihm die Werte als objektive Gegenstände sui generis, als Gegenstände einer besonderen Erfahrung, welche in dem unmittelbaren Lebensvollzug neben der Erfahrung der logisch erfaßbaren gegenständlichen Welt zum Ganzen der Welterfahrung gehören.

---

[28]) H. Jordan z. B. versucht in seiner Dissertation, Bln. 1926, das Phänomen der Werthaftigkeit in seiner Selbständigkeit gegenüber jeder Art von Gegenständlichem nachzuweisen. Zur Klärung des Problems der Kultur weist er darauf hin, daß die formale Struktur des Wertbewußtseins allen materialen Erfüllungen offen steht (a. a. O. S. 51 ff., S. 57). Das materiale, die formale Struktur des axiologischen Bewußtseins ergänzende Prinzip sieht er in der Idee einer Erhöhung des Menschen, eines höheren Menschentums (S. 60). In diesem letzteren Gedanken berührt er sich mit Heinrich Maiers Ausführungen in „Das geschichtliche Erkennen", S. 36.

Damit nun die gegenständlich gedachten Werte durch das Wertungserlebnis nicht wieder in den Strudel der bloß individuellen Subjektivität hineingezogen werden, sucht Scheler nach einer Objektivität irgend welcher Art für die Werte auch auf der Aktseite des Bewußtseins und findet sie in einer Bewußtseinsgrundstruktur, die als Inbegriff gesetzmäßiger Fühlens- und Vorzugsakte die Zusammenhänge der Wesensseite widerspiegelt und als Apriorismus des Fühlens zum Formprinzip der Logik ein Analogon bildet.

Wenn nun innerhalb des gekennzeichneten Rahmens eine ausführlichere Darlegung der Schelerschen Wertphilosophie erfolgt, so erscheint das sachlich und methodisch durch das Bedürfnis gerechtfertigt, wenigstens an einem, wenn auch einseitig phänomenologischen, Standpunkt, systematisch das Phänomen „Wert" zu untersuchen und gleichzeitig einige mit ihm zusammenhängende gegenwärtig im Brennpunkt ethischer Reflexionen stehende Problemkomplexe andeutungsweise in ihren Ansätzen aufzuzeigen.[29])

g) Im Hinblick auf die im Thema gestellte Aufgabe, Troeltschs Wertproblematik besonders zu berücksichtigen, die sich als eine auf die Frage des historischen Relativismus zentrierte erweisen wird, dürfte auch Max Schelers Stellung zur historischen Relativität der Wertwesenheiten ein besonderes Interesse beanspruchen. Aus der bisher vorgetragenen Theorie ergibt es sich von selbst, daß das Reich der Werte nach Scheler unerschütterlich und unveränderlich feststeht. Wie ist freilich trotzdem die Tatsache der Veränderlichkeit und der wechselnden Mannigfaltigkeit menschlicher Wertschätzungen zu erklären? Die Antwort lautet kurz: aus historischen Erscheinungen und aus psychologischen des Ressentiments (Fo., S. 332), welche beide Erscheinungen zu Trübungen der reinen Evidenz oder zu Werttäuschungen führen (Fo., S. 275—340).

Das Wertfühlen der Menschen als Gattung ist entwicklungsfähig (Fo., S. 275). Der natürliche Mensch kennt z. B. nur die Werte, die Anzeichen für leibliche Bedürfnisse sind (Fo., S. 275). Darin liegt ein subjektives Moment der Wertgegebenheit, nicht in den

[29]) Gegenüber anderen Darstellungen von Schelers Werttheorie (Jordan, Diss. 1926 u. Altmann, Diss. 1931) möchte der vorliegende Exkurs durch ein besonders enges Anlehnen an Schelers Gedankengänge und durch häufige Bezugnahme auf ethische Probleme sein Daseinsrecht begründen.

Werten selbst. Andere Hüllen, die das Sosein der Werte verbergen, sind u. a. Unterschiede der intellektuellen Bildung, der Technik des Handelns oder der Handlungstypen, der Bildungsstufe als Ausdruck der Wertschätzungen (Fo., S. 307/309). Es gibt ferner historische Variationen der Fühlensstrukturen selbst (S. 309), der Einstellung zur Güterwelt (S. 308), der praktischen Moralität in Sitte und Brauch (S. 310/311), sogar Verschiebungen auf dem Gebiet der Ethik und des Ethos, welches einer jeden Kultur zugrunde liegt (S. 311/12).[30]) Das subjektive und relative Moment der Wertgegebenheit liegt also nicht in den Werten selbst, sondern in der Art und Weise, wie die empirische Menschheit von den Werten Besitz ergreift. Für die Variation des Ethos, die Erschließung und das Wachstum neuer Wertbereiche, gibt es nach Scheler keine Erklärung. Der Durchbruch neuer Werte (wie etwa bei Christus und Luther) ist außer in seinen peripheren Bestandteilen historisch nicht abzuleiten und zu begreifen. Das Auftauchen neuer Werte erfolgt in der Geschichte der Menschheit als ein Sich-Aufschwingen, als ein Wehen des göttlichen Geistes.

Das Gewissensphänomen. Wo liegen nun in diesem Auf und Ab des historischen Werdens, das übrigens keinen Raum für den Fortschrittsgedanken läßt, die Kriterien für eine richtige emotionale Werteinsicht? Scheler nennt zwei Instanzen: Das persönliche Gewissen und die Evidenz der objektiven Werteinsicht, von denen die zweite über dem ersten steht (Fo., S. 333/35).

Wo liegen nun aber, so muß man weiter fragen, die Kriterien einer objektiven Werteinsicht, wenn nicht im Gewissen? Schon Schelers These von den allgemeingültigen und individualgültigen Werten führt in einer praktisch ethischen Situation zur völligen Unsicherheit und Unkontrollierbarkeit, zu der von Scheler so scharf bekämpften Gewissenssubjektivität (Fo., S. 329 f.). (Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die Überprüfung des Handelns an Kants formalem Gesetz durchaus nicht überflüssig.) Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen ändert Scheler seinen Standpunkt zum Gewissen etwas ab, indem er es aufwertet (Fo., S. 336). Das Gewissen soll neben dem allgemeingültigen Sittlichen das Kriterium des sittlichen Verhaltens bilden, soweit es die intime Individualgültigkeit betrifft. Es ist fraglich, ob auch

---

30) Beispiel für die Variation des Ethos: Die Bergpredigt relativierte das ältere Ethos und erschloß neue Werte (Fo., S. 316).

dieser Standpunkt richtig ist, weil jede Situation etwas unausschöpfbar Individuelles bedeutet. Vollends muß man auf die Annahme einer Identifizierung von Gewissen und evidenter Werteinsicht dringen, wenn man die von Scheler zugegebene Tatsache der Werttäuschungen verstehen will. Bei Schelers Beantwortung der Frage, wie wir Werttäuschungen vermeiden, stoßen wir auf eine Antinomie: Man muß schon sittlich gut sein, um zu sittlichen Werteinsichten zu gelangen. Als sittlich Werdende müssen wir uns der Führung der sittlichen Autorität hingeben (Fo., S. 606). Die Antinomie läßt sich nun so formulieren: Woran erkenne ich, daß die Autorität sittliche Einsicht besitzt, wenn ich sie nicht schon selber habe? Es muß doch ein Kriterium dafür geben, ob die eine oder andere Autorität die echte oder sittlich höhere ist. Es kann keine andere letzte Gewißheit geben als die des Gewissens. Freilich sagt das Gewissen nicht einheitlich bei allen Menschen aus. Extrem entgegengesetzte Standpunkte kämpfen miteinander unter Berufung auf das Gewissen. Scheler nennt das die Anarchie der Gewissensfreiheit (Fo., S. 332). Die moderne Kulturmenschheit ist tatsächlich in diesem Zustand. Wir suchen nach einer letzten absoluten Instanz, um schließlich einzugestehen: außer dem individuellen Gewissen gibt es ein logisch festgelegtes Kriterium für Sittliches überhaupt nicht. Der eigentliche Kern der sittlichen Materie ist wissenschaftlich vielleicht überhaupt nicht zu fassen und auf Evidenzen zu bringen. (Vgl. auch das Schlußkapitel dieser Arbeit.) Für das individuelle Handeln in einer individuellen Situation kann eine Regel nicht angegeben werden, da bleibt nur übrig der Rekurs auf das hellsichtig gemachte, autonom entscheidende individuelle Gewissen, das etwas metaphysisch Irrationales bedeutet.

2. Die Kritik an Schelers Werttheorie kann sich nur gegen seine metaphysische und erkenntnistheoretische Grundposition richten. Wir stoßen auf einige Schwierigkeiten bei der Annahme des Begriffes einer für sich bestehenden idealen Wertwelt und ihrer apriorischen Rangordnung. Der Gedanke eines Fixsternhimmels der Werte (Fo., S. 307), die an vergänglichen Gütern erfaßt werden, reizt zur Beschäftigung mit der Antithese, ob Werte nur an Gütern (Wertträgern) schaubar seien oder ob das Prius beim Schauen in den Werten liege, die auch an Gütern in Erscheinung treten können, d. h. in letzterem Falle, ob keine ausschließliche Alternative bestehe zwischen einer ratio

essendi der Werte und einer ratio cognoscendi an Gütern. Bei Scheler liegt das Prius (im Sinne eines logischen Prioritätsverhältnisses) Schelers ganzer Intention nach in den Werten selber, (ebenso bei Nicolai Hartmann, vgl. Ethik, S. 113). Bei Husserl geht der Weg durch die Dinge und über das Subjekt zu den Ideen und Wertwesenheiten. (Vgl. Méditations Carthésiennes von E. Husserl in der Bibliothèque de la Société Française de Philosophie. Armand Collin, Paris 1931).

Solange es sich ferner um die allgemeingültigen Werte des Wahren, Schönen, Guten und Heiligen handelt, die als Prinzipien über der breiten Erfahrungswirklichkeit walten, ist die Idee eines ewigen Reiches der Wesenheiten noch begreiflich. Wenn man jedoch mit Max Scheler oder Nicolai Hartmann auch individualgültige, konkrete Situationen als Abbilder von wesenhaften Beziehungen im idealen starren Wertreiche betrachten will, treten dem Begreifen Schwierigkeiten entgegen. Tatsächlich ist aber in Schelers und Hartmanns Lehre von den individuellen Werten die Vorstellung vorhanden, daß es auch für diese Werte einen Ort im Kosmos νοητός gibt.

Die Schwierigkeit, wie die Beziehung zwischen Wertreich, Subjekt und Objekt zu denken sei, eine Schwierigkeit, an der auch die Lehre von einer Hypostasierung der Ideen bei Plato im Sinne einer einseitig-realistischen Auffassung der Ideenlehre scheitert, bleibt bei Max Scheler bestehen. Scheler sucht das Verhältnis zwischen Subjekt und metaphysisch-realer Wesenheit durch sein Konformitätssystem zwischen Intention und wesenhaftem Wert zu überwinden, ohne uns freilich die Verwickeltheit des Erfahrungszusammenhanges durch das Gegenüberstellen von absoluten Wesenheiten und realer Welt aufhellen zu können.

Eine spezifisch erkenntnistheoretisch gerichtete Kritik von Max Schelers Wertabsolutismus läßt ebenfalls die Unhaltbarkeit der Schelerschen Position in klares Licht treten: Die Loslösung der Wahrheit von der Wirklichkeit, — gemeint ist die empirische Wirklichkeit — sieht Heinrich Maier als Fortsetzung eines Nominalisierungsprozesses an, der schließlich zu absolutistischen Wahrheitstheorien geführt hat (W. u. W. I, S. 49 ff.). Wirklichkeitsfreie Wahrheiten gibt es aber schlechterdings nicht, vielmehr hängen Wahrheit und Wirklichkeit innerlich unlösbar zusammen (W. u. W. I, 71). Wir können keine andere Wirklichkeit annehmen als die, die als Seinsmoment in Urteilsgegenständen auftritt (a. a.

O. I 75, 225). Das wesentliche Moment unseres Wahrheitsbegriffes ist die logische Notwendigkeit, die sich dem unmittelbaren Bewußtsein nicht als Beziehung zu einem Absolut-Wirklichen erschließt, sondern als ein Gefordertsein des Urteilsgegenstandes durch ein bewußtseinstranszendent empirisch Gegebenes darstellt. Der dialektische Standpunkt im Erkenntnisproblem läßt sich eben nicht negieren, wie es auch das Beispiel Heinrich Maiers zeigt, der von anderen Voraussetzungen ausgehend und andersartig argumentierend, doch sachlich zum gleichen Ergebnis der Unablösbarkeit der Wahrheit von der Wirklichkeit kommt.[31])

---

[31]) Im Verkennen des oben geschilderten Sachverhaltes bemühen sich pragmatistische und absolutistische Theorien, das über das immanente Wahrheitsbewußtsein hinausgehende transzendente Moment als ein objektives Kriterium der Wahrheit zu fassen und es von der Realität loszulösen. Max Scheler darf als ein Vertreter des logisch essentiellen oder platonisierenden Absolutismus gelten. Auch dieser Absolutismus in der modernen Philosophie nimmt seinen Ausgang von Hermann Lotze, der vom immanenten Wahrheitsbegriff aus den Übergang zu „an sich geltenden Wahrheiten" vollzogen und so der Hypostasierung und Verabsolutierung von Denkinhalten den Weg geebnet hat. Diese Theorie ist dann weiter ausgebaut worden von Meinong und den Gegenstandstheoretikern, von Husserl und den Phänomenologen, von Th. Lipps und Windelband. Der sachliche Kern der Lehre ist trotz mancher Variationen überall gleichartig: im Urteil haben wir die Wahrheit ergriffen. Eine solche Wahrheit ist ein Allgemeines, Objektives, Absolutes, gleichviel, ob ihr ein Wirkliches entspricht oder nicht, die Wahrheiten sind ideelle Wesenheiten. Das Wahrheitskriterium ist die subjektive Evidenz, in unseren Urteilsakten die Wahrheiten ergriffen zu haben. Heinrich Maier führt die Entstehung und Ausbildung der genannten Theorie auf folgende Gründe zurück: An das Bewußtsein der logischen Notwendigkeit knüpft sich, worauf Sigwart besonders hingewiesen hat, das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit des Urteils, die Hindeutung auf ein Urteils-Allgemeines, auf eine generelle Urteilseinheit. Zum Beispiel ist das Urteil, „die Erde hat Kugelgestalt", für die absolutistische Richtung eine Wahrheit. Aber die generellen Urteilseinheiten sind nach H. Maier bloße Urteilsmöglichkeiten oder mögliche Wahrheiten, vergleichbar dem potentiellen Sein der Begriffsobjekte. Die generellen Urteilseinheiten sind mögliche Wahrheiten mit dem potentiellen Sein. Die faktisch vollzogenen Urteile der denkenden Individualsubjekte sind dagegen aktuelle Wahrheiten, ebenso wie die Voraussetzung der Potentiolität eines Begriffsobjektes seine dauernde Aktualisierungsfähigkeit ist. Das Urteil „die Winkelsumme im Dreieck beträgt 2 R", ist wahr, auch wenn es nicht gegenwärtig vollzogen wird. Aber, so fügt H. Maier hinzu, wenn es keine denkenden Subjekte gäbe, so wäre dies Urteil sinnlos, ja geradezu falsch, weil dann ihm kein potentielles Sein zugeschrieben werden könnte und weil es nicht aktualisierbar wäre. (H. Maier a. a. O. 240, 241 ff.; Sokrates, Tübingen 1913, S. 533 Anm. ff.). Die zweite Wurzel hat der logische Absolutismus (außer in der potentiellen

Wahrheit einer generellen Urteilseinheit) in der normativen Urteilsallgemeinheit. Aber auch die normativ-allgemeinen Urteilseinheiten, denen wir bei den emotionalen Denkfunktionen begegnet sind, sind keine „absoluten Wahrheiten", weil ihr Bestehen kein Wirklichsein, sondern ein Seinsollen ist. Auch im Gebiet des emotionalen Denkens ist zudem das emotionale Sein, das den begrifflich-allgemeinen Objekten zukommt, ein potentielles. (W. u. W. 243/44). Am meisten gefördert zu sein scheint der logische Absolutismus durch die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß unser Denken durch die Wahrheitsnorm und die sich daran knüpfende Wahrheitsvoraussetzung geleitet wird: Jedes Urteil soll logisch notwendig oder wahr sein, und die Wahrheit ist gesichert, wenn der Norm Genüge getan ist. (W. u. W. I, 240—48, 344 ff.). Aber auch die Wahrheitsvoraussetzung kann einer empirischen Verifizierung und Sicherung nicht entbehren. Ueber das eigentliche Wesen der Wahrheit gibt uns der Absolutismus Schelers keine Aufklärung, weil er das Moment der empirischen Wirklichkeit als irrelevant außer Acht läßt.

ZWEITER TEIL

Ernst Troeltsch und das Wertproblem.

Motto:
„Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag".
(Aus Goethes „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Diwan". Goethes Werke, hrsg. von Müller-Freienfels, 2. Abt. (Lyrische und epische Dichtungen), 13. Band, S. 281.)

I. Der tiefe Zusammenstoß zwischen historischem Denken und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten (Ü 63 und 64), ferner die antithetische Struktur der modernen Wertphilosophie, die sich nicht nur in einer empiristischen und einer noologischen Herleitung der Werte der historischen ethischen Systeme offenbart, sondern ebensosehr aus der Komplexität der inneren sachlichen Spannungen und Zusammengesetztheiten des ethischen Gedanken selbst stammt (Ü 7—8), sind Grund und Ursache dafür gewesen, daß einer der verehrungswürdigsten Geister unserer Zeit, Troeltsch, es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, die befreiende Formel zu finden, um aus der Aporie der Wertproblematik herauszukommen und damit gleichzeitig die durch jene Ratlosigkeit bedingte heutige Kulturkrisis zu überwinden.

Will man die bewegende Kraft der machtvollen philosophischen Gestalt Troeltschs kurz charakterisieren, so kann man sagen, sie liegt in der leidenschaftlich erfahrenen Spannung von Absolutem und Relativem, einer Spannung, die sich auch in der Zwie-

spältigkeit seiner äußeren Lebensschicksale widerspiegelt. Ursprünglich Theologe, verläßt er die Theologie, das „Symbol des Absolutheitswillens", nachdem er die falsche Absolutheit in ihr mit den Waffen der Philosophie zerstört hat und kämpft nun auf dem Boden der Philosophie um so leidenschaftlicher für die echte Absolutheit, wobei es zunächst noch offen bleiben mag, ob er hier die Unbedingtheit der Werte wirklich gefunden hat. (Vgl. Kantstudien 1924, Bd. 29, S. 351: Ernst Troeltsch †. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung von Professor Paul Tillich, Marburg. Ferner: Troeltschs Selbstzeugnisse in dem einleitenden Abschnitt: „Meine Bücher" zu Band IV der Gesammelten Schriften.)

Als einen Nachteil für die Herausarbeitung der Grundideen Troeltschs aus seinen Werken empfindet man die Tatsache, daß Troeltsch kein fertiges System hinterlassen hat. Gleichwohl schwebt ihm, so behauptet er ausdrücklich in einem Selbstzeugnis im Vorwort zu Band III S. VIII und in der autobiographischen Skizze „Meine Bücher" als Einleitung zu Band IV S. 15 ff., bei allen seinen Einzelarbeiten und Erörterungen von Einzelproblemen ein systematischer gedanklicher Hintergrund vor, wenngleich er sich dagegen sträubt, ein ausdrückliches System aufzustellen. Es müßte denn ein „modifikables" sein (III, 109, 110). Wieweit jedoch diese angeblich systematische geistige Grundhaltung dem Hauptkriterium eines echten philosophischen Systems, der Deduzierbarkeit aller seiner Positionen und Erkenntnisse aus einem einheitlichen regulierenden Prinzip, Rechnung zu tragen in der Lage ist, wird die Untersuchung erst erweisen müssen. Zwei mit rationalen Denkmitteln unvereinbare Prinzipien scheinen sich in Troeltschs Gedankenbau gegenüberzustehen: das von der Selbstentfaltung des Geistes zu individuellen mit Eigenrechten ausgestatteten kulturellen Gebilden und das von der Mitentscheidung und Mitverantwortung der Einzelindividuen. Die Darstellung dieser beiden Prinzipien und die Aufweisung der Spannung zwischen ihnen ist zugleich eine Charakteristik der philosophischen Grundhaltung Troeltschs.

Troeltsch steht mit seiner Grundauffassung des Weltgeschehens nicht nur im Gegensatz zu Scheler, sondern auch zu Hegel. Setzt die Theorie Schelers eine fertige Welt voraus, in der sich keine neuen Werte schaffen, sondern nur entdecken lassen, so versucht Hegel das Weltgeheimnis des geschichtlichen Werdens auf dialek-

tische Weise zu lösen: das Absolute sei selber in Bewegung, die man auf Grund der logischen Sinngehalte der Geschichte erkennen kann. Die geschichtliche Dynamik findet ihr gedankliches Spiegelbild in der Dialektik des sich selber explizierenden Begriffes. Jm Grunde macht auch Hegel für seine geniale Theorie die Voraussetzung einer an sich schon fertigen Welt. Im Gegensatz zu Hegel wird Troeltschs Konzeption dadurch charakterisiert, daß bei ihm das Absolute, der Weltgeist oder das göttliche Leben, an dem wir als geschichtliche Wesen teilhaben, ebenfalls in Bewegung sich befindet, daß aber kein Mensch in dieser „Wandlung Gottes selber" (UR) ein letztes Ideal, eine letzte Wahrheit zu erkennen und zu bestimmen vermag. Wir behalten nur die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen (UR). Während ferner bei Hegel alles Besondere und Individuelle, das Einmalige und Einzigartige zu einem Glied und Durchgangspunkt für die Explikation des allgemeinen Begriffes gemacht und alles Frühere durch alles Spätere mediatisiert wird (II, 706), ist nach Troeltsch jede historische Individualität, sei es Person, sei es Epoche, „unmittelbar zu Gott" und hat ihre eigenen, aus ihrer naturhaft-geistigen Struktur ihr erwachsenden Aufgaben. „Die Erzeugung immer neuer aus selbständiger und autonomer Vernunftregion stammender Normen und Ideale, die zwar überall vom Gegebenen ausgehen, aber es zugleich aus einer geheimen Produktionskraft des Geistes heraus verwandeln und berichtigen, ist eine zweifellose Grundtatsache des Geistes" (UR).

In dem aus Troeltschs letzter Entwicklungsperiode stammenden Vortrag „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" stehen folgende bezeichnenden Stellen: „Das ist das allgemeine Gesetz der Geschichte, daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der Geschichte sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart, und eben deshalb überhaupt nicht auf Einheit und Allgemeinheit, sondern auf Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Wirklichkeiten in sich selbst abzielt" (Ü 69). „Ja, sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen". (Ü 76). Schon 1907 in der „Trennung von Staat und Kirche" (Mohr, Tübingen) hatte Troeltsch behauptet,

„die Wahrheit ist stets polymorph, niemals monomorph; sie erscheint eigentlich nicht in verschiedenen Graden, sondern in verschiedenen Formen und Arten".

Muß angesichts dieser krassen Verneinung von absoluten Idealen und Normen im geschichtlichen Leben nicht der Gedanke geschichtsphilosophischer und ethischer Maßstäbe überhaupt aufgegeben werden? Troeltsch sagt „nein" und abermals „nein"! Er verweist auf das Faktum des empirischen Lebenswillens, der sich nicht zerdenken läßt und um seiner selbst willen auf Sinn und Ziel des Werdens nicht verzichten kann (UR; III, 165). Kein Mensch kann ferner die Tatsache des moralischen Bewußtseins wegleugnen, mit dem gleichzeitig die Pflicht gesetzt ist, an Sinn und Ziel im wirklichen Geschehen zu glauben und ihren Inhalt stets von neuem zu suchen (UR). „Nur wo Wille und Glaube erlahmt, da erlahmt auch diese Kraft und gibt sich einfach dem Fluß des Vorhandenen preis" (UR). Dann treten, um mit Goethe zu reden, solche Epochen ein, wo der Unglaube einen kümmerlichen Sieg behauptet, wo das Denken die in der Geschichte spontan und kraft innerer Selbstgewißheit auftauchenden Ideale in psychologisch herleitbare Illusionen aufzulösen bestrebt ist, und sich seiner illusionsfreien alles erklärenden Erkenntnis brüstet (UR).

Der Fehler der psychologistischen, aber auch der absolutistischen Auffassung von den Werten und Normen liegt nach Troeltsch in der Verkennung der „ganzen Vernunftregion spontaner, autonomer und niemals ruhender Erzeugung von Maßstäben des Gesollten" (UR). Nochmal: Auf die Maßstäbe selbst kann und darf nicht verzichtet werden. Wohl muß aber auf die Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit jener Maßstäbe verzichtet werden, weil solche Kriterien der Maßstäbe mit dem individuellen Charakter aller wirklichen Geschichtsbildungen unvereinbar sind. „Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: Das ist die allein mögliche Formel. Diese Formel bedeutet zugleich, daß solche Maßstäbe aus jeder großen Gesamtsituation heraus neu gebildet und gefunden werden müssen" (UR). „Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben" (Ü 83).

Was diese Formel für die Überwindung des Historismus und Relativismus zu leisten imstande ist, wird man erst sagen können, wenn die Feststellung gelingt, wie Troeltsch das Absolute selber

faßt, und welche Stellung er den endlichen, mit Selbstbewußtsein begabten Geistern zu diesem absoluten oder göttlichen Geist einräumt. Die größte Schwierigkeit, zum Kern der Troeltsch'en Wertlehre vorzudringen, scheint tatsächlich in der Ergründung des Verhältnisses der beiden eingangs genannten Prinzipien von der Bewegung des Allgemeingeistes und der individuellen Selbstverantwortung zu liegen. Selbst wenn man eindeutig Troeltsch ein pantheistisches oder auch ein theistisches Prinzip als Ausgangspunkt würde zuerkennen können — die Untersuchung wird zeigen, daß eine Entscheidung hierüber nicht möglich ist, (diese Unterscheidung wird sich übrigens für das Freiheitsproblem als unwesentlich erweisen) — so ergäben sich von hier aus doch wieder neue Schwierigkeiten für das Problem der Metexis, um die von Troeltsch geforderte Aktivität, die Selbstentscheidung und Selbstverantwortung der Einzelindividuen zu retten. Es sind dieselben Schwierigkeiten, auf die man stößt, wenn man von einer pantheistischen oder auch einer theistischen Metaphysik aus die Freiheit des menschlichen Wollens und Handelns rational begreifen und erklären will. Troeltsch selber hat übrigens die Diskordanz von der Offenbarung der göttlichen Vernunft in der Geschichte und der selbstverantwortlichen Mitwirkung der Menschen zur Verwirklichung der Normen, obgleich diese beiden Prinzipien die Grundlage seines Systems bilden, nicht — so will es dem Verfasser scheinen — so als Problem empfunden wie wir, weil er im Grunde eine irrationale religiöse Natur war, die nicht alles mit den Mitteln der Logik zu lösen versuchte, sondern oft genug auf metaphysische Zusammenhänge metalogischer Art hingewiesen hat (III, 28, 678, 686, 687). Aber ein anderer Dualismus hat ihm schwer auf der Seele gelegen, mit ihm hat er Zeit seines Lebens gerungen und hat für ihn in seiner Individualitätslehre eine endgültige Formulierung zu finden geglaubt. Es ist das Problem der Synthese vom erkenntnistheoretischen und psychologischen Subjekt, das sich erweitert zum Problem der Verbindung des Ideellen und Normativen überhaupt mit der konkreten tatsächlichen Wirklichkeit und schließlich auf das Problem der Auflösung der Antithese von Psychologischem, Biologischem und Materiellem auf der einen Seite und dem Geist mit seinen autonomen Funktionen auf der anderen Seite hinausläuft.[32]) Troeltsch hat dies Problem mit Hilfe der Konzeption von unserer Teilhabe an der Bewegung des absoluten, Sein und Sollen in sich schlie-

ßenden Lebensgrundes gelöst, sich aber dabei für unser Empfinden mit dem anderen Prinzip, dem der Verantwortung, in rationale Widersprüche verwickelt. In dieser Dualität gründet die ganze Problematik der Troeltschen Lehre. Die Gegensätzlichkeit der zwei Standpunkte zu beleuchten und womöglich zu einer befriedigenden Auflösung zu bringen, ist letztlich die Aufgabe, die sich der Verfasser dieser Arbeit gestellt hat.

Bevor wir im Schlußkapitel ein abschließendes Urteil über die Leistung Troeltschs zur Überwindung des Historismus und des Relativismus fällen, wollen wir an eine Darstellung der Troeltsch'en Lehre selber gehen, wobei wir die soeben skizzierten Probleme nicht aus den Augen verlieren dürfen. Auch bei der Darstellung der einzelnen Teilgebiete werden wir so bisweilen Gelegenheit finden, kritische Bemerkungen über Troeltschs Überwindungsversuche, über ihr Gelingen oder ihr Versagen, auszusprechen.

Auf einen Umstand, der für eine Darstellung der Troeltsch'en Gedanken nicht unwichtig erscheint, möchte der Verfasser bei aller ehrfurchtsvollen Verehrung für unseren Denker und bei aller Dankbarkeit für mannigfache positive Förderung hinzuweisen sich erlauben: Troeltsch ist ein Meister in der Reproduktion fremden Lebens und Denkens. Er beherrscht in virtuoser Weise die Kunst des methodischen Historismus, „jenes fabelhaft moderne Vermögen der Einfühlung und psychologischen Nachkonstruktion" (III, 469). Aber wo es sich um klare und deutliche Formulierung eigener Ideen und Konzeptionen handelt, da kommt er über Andeutungen meist nicht hinaus. Friedrich Meinecke beschreibt dieses Phänomen in folgender Weise: „Seine Freunde mußten trotz aller Bewunderung sich jedoch gestehen, daß seine positiven Leitgedanken und Ziele in einem gewissen Mißverhältnis standen zu dem phänomenalen Reichtum sublimierter historischer Anschauungen, und daß seine gewaltige Rede oft merkwürdig versagte, wenn es galt, am Schluß großartiger Reproduktionen fremden Lebens und Denkens, fest, klar und deutlich das eigene Wollen und Denken zu entwickeln". [33])

---

[32]) In neuerer Zeit sind diese beiden Einstellungen, wenn sie isoliert zu Erklärungsprinzipien der Wirklichkeit verwandt werden, auch als Biozentrismus und Logozentrismus bezeichnet worden. Vgl. A. Liebert, Goethes Platonismus, Berlin 1932, S. 22.

[33]) Friedrich Meinecke, „Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", i. d. Zeitschrift „Die deutsche Nation", Jahrg. 1923, H. 3, jetzt in dem Buch:

Wenn Troeltsch ferner auch in den Grundgedanken seines Systems kaum Originalität in Anspruch nehmen kann, sondern ihm zahlreiche Abhängigkeitsverhältnisse nachgewiesen werden können, so müssen wir doch seine virtuose Beherrschung des Historismusproblems bewundern. Er hat die verschiedenen geschichtsphilosophischen und allgemein-weltanschaulichen Standpunkte beherrscht, und das will bei dem heutigen Stand der Wissenschaft schon etwas heißen! So wird auch das, was er aus geradezu vollendeter Beherrschung der Problemlage selber uns zu sagen hat, uns besonders wertvoll und fruchtbar sein, wie immer das Ergebnis seines leidenschaftlichen geistigen Ringens auch ausfallen möge.

III. 2. a) T. beginnt seine werttheoretischen Untersuchungen mit der Frage: Was ist die allgemeine Wertlehre für eine Wissenschaft, und wie ordnet sie sich neben den beiden Realwissenschaften (Natur- und Geisteswissenschaften) in den globus intellectualis der Wissenschaften ein? Die vom Neukantianismus beeinflußte Fragestellung nach empirischem oder apriorischem, formalem oder materialem Charakter ist viel zu einfach und zu ausschließlich, denn in jeder Wissenschaft mischen sich stets Formungsprinzipien mit Erfahrungstatsachen der Erlebniswirklichkeit. So ist auch die Wertlehre weder eine rein apriorische noch eine rein formale Wissenschaft, sondern auch sie zeigt Formungsprinzipien der Erlebniswirklichkeit und wird nur aus der Analyse des realen Lebens heraus gefunden. Aber ihre Formungsprinzipien haben eine andere Bedeutung wie bei den Realwissenschaften, sie wollen nämlich nicht die seinswissenschaftliche und objektive Verknüpfung des Realen, sondern die subjektive und normwissenschaftliche Beurteilung und Gestaltung des Realen, der Erlebniswirklichkeit, sein. Sie können nur durch eine umfassende Phänomenologie aus den tatsächlichen Wertungen und Gestaltungen herausgeholt werden. Nur auf diese Weise kann man schließlich

---

„Staat und Persönlichkeit". Berlin 1933. Vgl. auch die Einleitung d. Herausgebers Fr. v. Hügel zu den Vorträgen, „Der Historismus und seine Überwindung". 1924, S. IX.

Ebenso urteilt auch Tillich, a. a. O. Ähnlich auch Max Scheler im Vorwort zur 3. Aufl. des Formalismus, S. XXIX. Benkert, Ernst Troeltsch und das ethische Problem, Göttingen 1932, weist S. 40 u. ö. darauf hin, wie wenig klar und eindeutig hinsichtlich des ethischen Problems selbst die grundlegenden Formulierungen bei Troeltsch erscheinen.

zu einem System der Wertklassen gelangen, dessen Wesensgesetz ein Sollensgesetz sein wird, das aber auch als solches immer noch tief im Sein verwurzelt ist. Die Hauptsache in der Wertlehre ist die Erkenntnis, daß der Mensch kein grundsätzlich betrachtendes und abspiegelndes, sondern ein praktisch-handelndes, auswählendes und kämpfendes Lebewesen ist, dem auch alle bloße Betrachtung letzlich im Dienste des Lebens steht. Bei näherer Analyse wird die Einheitlichkeit der praktischen Werte sich gliedern in bloß animalische Lebenswerte und in die geistig-persönlichen Kulturwerte, welch letzteren der formale Charakter der Gesolltheit und Aufgegebenheit zukommt. Bei der letztgenannten Gruppe ist wieder die Spaltung in das Moralische i. e. S. (Persönlichkeits- und Gewissensethik) und in die kulturellen Sachinhalte bedeutsam. Der eingehenden Darlegung dieser beiden Sphären sowie ihres Verhältnisses zueinander ist ein besonderes Kapitel dieser Arbeit gewidmet. Schon hier muß gesagt werden, daß die Werte überhaupt für T. mit gesollten Zwecken, die Kulturwerte mit Kulturgütern als im Sein wurzelnden gesollten Aufgaben identisch sind (Ü 22).

Will man den heutigen Problembestand der Wertlehre hinreichend charakterisieren, so muß man sie als hervorgegangen denken aus dem Gegensatz zur Cartesianischen Wendung zur Bewußtseinsphilosophie, nach der das Bewußtsein der entscheidende Ausgangspunkt für den philosophischen Aufbau der Wirklichkeit wird. T. bekennt sich zu einer anderen Deutung der Seinswirklichkeit und der Werte; er macht die Cartesianische Wendung, die die Werte oder Güter zu Bewußtseinstatsachen stempelt, nicht mit. Er knüpft vielmehr an eine Gedankenrichtung der Antike und der mittelalterlichen Philosophie an, für die es keine Lehre von der praktischen Vernunft oder theoretischen Werten gab, sondern nur von Gütern und Zwecken, denen gegenüber das sinnliche Affektleben zur endlichen und unwesentlichen Seite des Daseins gehörte. „Die Güter dagegen waren bei Plato und Aristoteles kosmische, in der göttlichen Vernunft enthaltene Zwecke, die in der teleologischen Entwicklung durch Teilhabe des endlichen Geistes an der göttlichen Vernunft sich verwirklichten“ (III, 205). Ähnlich verhält es sich mit dem Anteil der menschlichen Vernunft an dem Naturgesetz der Stoa. Die christliche Güterlehre übernahm endlich die antiken Ideen grund-

sätzlich und entwickelte ihr Stufensystem der Güter als Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur. Göttlicher Geist und endlicher Geist sind hier als identisch und verschieden zugleich behauptet, und aus dieser coincidentia oppositorum geht das Gütersystem als Äußerung lebendiger göttlicher Lebensbewegung hervor.

Dann kam die Cartesianische Wendung und machte die Güter lediglich zu Bewußtseinstatsachen: der englische Empirismus versucht aus der Lust Ethik und Kultursystem aufzubauen; die großen Rationalisten des Kontinents entwickeln die Ethik aus der bloßen bewußtseinsimmanenten Tatsache des Intellekts und ihres Gegensatzes gegen die Sinnlichkeit. Spinoza macht dabei keine Ausnahme, denn auch seine ganze Metaphysik geht vom Bewußtsein aus. Selbst von Kant und von der nackantischen Spekulation gilt in gewissem Sinne, daß sie, die das Praktische prinzipiell dem Theoretischen überordnen, doch vom Bewußtsein ausgehen und die Werte aus dem formalen Wesen der Vernunft statt aus einem ontologischen Reichtum der Gottesidee herleiten (III, 206. Vorstehende Ausführungen gelten nicht für Hegel und nicht für den späteren Schelling. Hier hat Troeltsch nicht historisch gesehen.) So flossen in allen späteren Ausgestaltungen der Bewußtseinsphilosophie alle praktischen Reaktionen und intellektuellen Reflexionen zur Wertlehre als Lehre von Bewußtseinstatsachen statt von objektiven Gütern zusammen. Eine heute entwickelte Wertphilosophie im engeren Sinne, die aus dem theoretischen oder Geltungswert des Logischen die ganze Wertlehre herausspinnt und sie an die Stelle der Metaphysik setzt (Münsterberg, Rickert, Lask), stellt einen Versuch dar, „aus dem Subjektiven oder Bewußtseinsimmanenten das Objektive herauszupressen, die bei allem Scharfsinn nur die Verlegenheit eines solchen reinen Immanenzstandpunktes ausdrücken“ (III, 207). An den Phänomenologen, die bewußt ihre Herkunft von Descartes betonen, zeigt sich das Versagen der Bewußtseinsphilosophie zur Erklärung der geschichtlichen Wirklichkeit besonders kraß. Im Wege steht hier das Dogma von der Unveränderlichkeit der Werte. Die Phänomenologen gehen alle auf Normen und zeitlose Gesetze aus und kommen dabei trotz der behaupteten Wesensschau immer zu anderen allgemeinen „ewigen“ Wesensgesetzen. Die Individualisierung vermögen sie ihrer Lehre immer erst künstlich hinterher anzuflicken (III, 208 ff.).

Dagegen betont T., daß es ganz unmöglich ist, von dem isolierten und leeren Ichbewußtsein der bloßen „Reaktionspsychologie" aus zum Verständnis der Individualität zu gelangen, die als innere Einheit des Tatsächlichen und Ideellen oder Aufgegebenen verstanden werden muß. Von der leeren Bewußtseinsphilosophie aus kommt man immer nur zu scharfsinnigen Klügeleien und zum Streit darüber, ob der Wert im Gegenstand liege oder im Subjekt oder in der Relation beider, ob er schlechthin relativ oder objektiv sei, welchem psychischen Element (ob dem Fühlen oder Wollen oder Vorstellen) er entstamme und was der Fragen mehr sind. „Alle diese künstlichen und unlösbaren Schwierigkeiten fallen weg, wenn man den Ausgangspunkt, das sog. Ich, anders auffaßt, wenn man es nicht mehr als etwas Isoliertes und Leeres, nur mit den formalen Fähigkeiten des Vorstellens, Fühlens und Wollens Ausgestattetes, sondern als virtuell und jeweils in sehr verschiedenem Umfang das Allbewußtsein in sich befassend oder umgekehrt dieses als das Ich in sich schließend betrachtet, wenn man zum Leibnizschen Gedanken der Monade und insbesondere der menschlichen Monade in irgendeiner heute möglichen Form zurückkehrt" (III, 209).

Auch bei der Auffassung der Teilnahme am Allbewußtsein kann sowohl die Subjektivität der Werte als auch ihr Relationscharakter gewahrt bleiben, weil das alles erfüllende Leben praktische Ziele stellt, die von den Einzelwesen aus verschiedenen soziologisch bedingten Umständen heraus, unter verschiedenen Umgebungseinflüssen, unter verschiedenen Unklarheiten und Trübungen der Motivenkämpfe erstrebt werden. Aus allen diesen Wirrungen können schließlich nur immer Wagnis und Selbstbesinnung, doch nicht eigene Erfindung der Werte, herausführen. Die Psychologie und Soziologie können nur die Verwirklichungsweisen der Werte, die Wertungen beschreiben, aber keinen Wert in seinen letzten ontischen Herkünften aufdecken.

Es finden auch Übereinstimmungen in den Wertungen der Einzelindividuen statt, „weil wir alle schließlich aus dem gleichen Grunde des Allebens stammen und in- und miteinander fühlen können" (III, 210). Von hier aus läßt sich das Problem des historischen Verstehens aufrollen, wie Verfasser das in einer besonderen Arbeit zu zeigen gedenkt.

Nur von einer so gefaßten Wertlehre aus kann der eigentliche Sinn der Individualität begriffen werden, wie die romantischen

Dichter und Philosophen einschließlich T. diesen Begriff dem Leibnizschen System abgerungen haben. „Das am Alleben partizipierende Einzelwesen wird in seiner besonderen Lage, Umgebung und Beeinflussung den gemeinsamen Lebensgrund immer auf eigentümliche Weise darstellen und verwirklichen, sowohl in der animalischen Hinsicht seiner Bedürfnisbefriedigung und Lebensförderung, als in der geistigen Hinsicht seiner Erfassung der göttlichen Ideenwelt" (III, 210). Nur die letzteren Werte nennt T. die objektiven oder geistigen, weil durch sie und in ihnen das Einzelwesen partizipiert an dem lebendig bewegten Allgeist.

Die Frage nach der Existenz und der Herkunft der Werte im endlichen Lebewesen führt notwendigerweise in metaphysische Hintergründe, nämlich auf das Verhältnis des absoluten Bewußtseins oder Gottes zum endlichen Bewußtsein, wie auch das Verhältnis von Sollen und Sein, von Leben und Lebensstoff nur metaphysischer Deutung fähig ist (III, 203).

Wie Gott oder das Absolute zu dieser ständigen Bewegung des Seins zu Werten komme (diese Bewegung ist eben nichts anderes als das Leben selbst) und wie dieses Absolute zur Selbstzerfällung in die endlichen Monaden komme, das sind Fragen, die niemand beantworten kann (III, S. 210). (Auf diese Fragen geht T. noch besonders III, 656—693 ein, wo er erneut das Problem der metaphysischen Fundierung der historischen Individualität und des historischen Verstehens erörtert.) Einstweilen mag hier folgende Andeutung genügen:

Der Gedanke der historischen Individualität als Vereinigung des Faktischen mit immanenten objektiven Maßstäben ist ohne Metaphysik gar nicht zu vollziehen. Dieses Ineinander von empirisch Tatsächlichem und ethisch Gefordertem (T. nennt diese Vereinigung Wertrelativität) hat nur Sinn, wenn in dem Relativen ein Absolutes lebendig ist. (Sonst wäre die Individualität nicht Wertrelativität, sondern nur Relativität.) T. hat den Glauben, daß im Tatsächlichen das Absolute wirkt. Dieses Absolute kann von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen werden. Und es muß erst ergriffen und gestaltet werden, denn es ist nicht ohne weiteres da! (III, 211, 212). Hier tritt uns zum ersten Male ein bereits im Anfangskapitel genannter Widerspruch zur Idee der Selbstverantwortung entgegen. Man beachte ihn auch bei den folgenden weiterführenden Wendungen: „. . . . es ist ein Wille zum Schaffen und Formen,

der in den endlichen Geistern zur Selbstgestaltung aus göttlichem Grund und Trieb wird." Und weiter: Das Werden des göttlichen Geistes setzt sich in allen Zufällen und Willensverwirrungen und Willensversagungen d e n n o c h[34]) durch (III, 212).

Kehren wir zum Problem der Metexis zurück. Mag immerhin der Zusammenhang der Werte mit dem Absoluten ein Mythos sein — die platonische Lehre von der Teilhabe war es auch, die christliche Lehre von der Selbsterschließung Gottes im Endlichen ist ebenfalls ein Mythos — ohne diese Hypothese ist das Wunder der Individualität im Sinne der Wertrelativität, d. h. der immanenten Maßstäbe, nicht zu verstehen.

Als Vertreter seiner Anschauung nennt T. außer den Anregern zu seiner Konzeption, außer Leibniz und den deutschen Romantikern, noch Goethe und Kierkegaard. Besonders letzterer sieht das Historische als die Einheit des Metaphysischen und des Zufälligen an; das Göttliche wohnt sich in die Endlichkeit ein und findet sich in sie hinein. Von der Seite des Menschen aus muß dieses individualisierte Göttliche erst im existentiellen Sprung und Wagnis ergriffen werden; es ist dieser Sprung keine ästhetisch-pantheistische Konkretion, sondern ein Erzeugnis der Tat und Selbstgestaltung, die das endliche Individuum selbst auf die Gefahr des Irrtums jedesmal von neuem wagen muß.[35]) (III, 214; vgl. auch Kap. III, 2d der Arbeit).

---

[34]) Sperrung vom Verfasser.

[35]) Zur Stützung seiner Ansicht von der Wertrelativität zieht T. auch noch Historiker heran: Ranke und Meinecke. Ranke gibt dieser Auffassung folgenden Ausdruck: „Alles Leben trägt sein Ideal in sich, der innerste Trieb des geistigen Lebens ist die Bewegung nach der Idee, nach einer größeren Vortrefflichkeit .... Soviel gesonderte irdisch-geistige Gemeinschaften ... eine jede auf ihre Weise!", Politische Gespräche, zit. nach T. III, 215. Meinecke bemerkt (im „Radowitz" 1903): „Die Zeitbewegung ist darauf aus, Dogmen, Spekulationen und Konstruktionen zu zerreiben und das absolut Wahre und Leitende im Leben durch das geschichtlich Wahre und Lebendige zu ersetzen" (nach T. III, 215). Ähnlich äußert sich nach T. Meinecke über die Doppelseitigkeit des Individuellen in „Weltbürgertum" (S. 227), vgl. T. III, 201 Anm. Die Idee der Wertrelativität und des Individuellen (das Einzel- oder Kollektivindividualität bedeuten kann) ist auch der Grundgedanke des historischen Realismus (III, 216). Dieser sieht in der Historie das Göttliche in seinen Konkretionen und in seinem Kampf gegen Chaos und Frevel. Freilich findet oder sucht dieser historische Realismus den Weg zu einer gegenwärtigen Kultursynthese noch nicht. Das ist aber das geschichtsphilosophische Endziel Troeltschs.

IV. Durch Troeltschs gesamte Geschichtsphilosophie kann man zwei Hauptprinzipien [36]) verfolgen, ein pantheistisches von der Eigenbewegung des Absoluten, allerdings mit gelegentlichen Andeutungen, daß auch die historischen Individualitäten Gott als Verschiedenheit „aus sich entlassen habe" (Ü 79), und die Idee des verantwortungsbereiten Gewissens, welch letzteres eine Selbsterschließung Gottes (= Selbsterschließung eines offenbar transzendent und personal gedachten Gottes), der Kern der göttlichen Offenbarung im Menschen, ist (Ü 73). [37])

Für die Lösung des geschichtsphilosophischen Problems (Normierung und Dämmung des gewaltigen historischen Stromes) ist die Unterscheidung von theistischer und pantheistischer Begründung unseres Lebens irrelevant, weil eine jede von ihnen, schon für sich allein genommen, das Relativitätsproblem infolge der Aufhebung unserer Selbstverantwortung nicht zu lösen imstande ist. Sehen wir nun zu, was die beiden genannten Prinzipien einzeln für die Überwindung des historischen Relativismus leisten.

---

[36]) Verf. beschränkt sich absichtlich auf eine Untersuchung der metaphysischen Tragfähigkeit von Troeltschs System und geht auf Widersprüche und Schwierigkeiten sekundärer Art nicht ein. Immerhin möchte er einige angreifbare Stellen wenigstens andeuten:

1. Der Glaube an die Idee der Persönlichkeit und der Freiheit ist abendländischer Glaube (Ü 41, 77), ein andermal im zeitlosen Sollen fundiert (Ü 1. 5. 18).

2. Die Nebenordnung des Moralischen neben rechtlichen und ästhetischen Positionen erscheint bedenklich (Ü 5; vgl. H. Maier, W. u. W. I, S. 45f.).

3. Der Charakter des Apriori müßte folgerichtig auch auf wirtschaftliche und politische Betätigungen ausgedehnt werden.

4. Die zwei Arten des Verhältnisses der Natur zur Persönlichkeits- und zur Kulturethik lassen eine begriffliche Synthese beider Sphären nicht zu.

5. Die Idee des Europäismus scheint im Widerspruch zur tatsächlichen geschichtlichen Entwicklung zu stehen.

[37]) Die beiden Prinzipien sind hinsichtlich ihrer metaphysischen Fundierung bei T. nicht konsequent durchgeführt. Selbst wo er, wie in der Individualitätstheorie, pantheistischen Intentionen huldigt, erweist sich seine Lehre schließlich als ein theistisch gefärbter Pantheismus (Ü 79, 82). Umgekehrt keimen in den theistischen Fundierungen seiner Religionsphilosophie bereits pantheistische Gedanken und Wendungen, wenn er z. B. von dem Hineinragen der göttlichen Vernunft in unser menschliches Sein spricht.

Die beiden metaphysischen Grundanschauungen kann man mit Hermann Schwarz „Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit" (Hist. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1915, Bd. 157, S. 24) treffend so definieren: Theistischer Standpunkt: Das Eine hat das Viele und Verschiedene außer sich gesetzt. Pantheistischer Standpunkt: Das Eine hat das Viele und Verschiedene durch Selbstentfaltung in sich gesetzt, wobei sich dann noch mit dem Theismus die

Gesetzt, Entstehen und Vergehen der Kulturwerte seien Bewegungen einer übergreifenden Vernunft, (die theistisch oder atheistisch fundiert sein könnte. s. Anmerkung!), an der die einzelnen Subjekte teilhaben, die Werte trügen ferner Sollenscharakter (Ü 22), so ist der Geschichtsprozeß in erster Linie von der Dynamik der Kulturwerte aus bestimmt. Fatalismus und Resignation sind die Folgen dieser Einsicht. Ist die geschichtliche Bewegung ein überindividueller Prozeß, der sich über den Köpfen der Einzelgeister abspielt, so ist ein Sichentscheiden für oder wider die Werte praktisch ohne Bedeutung, weil die Allvernunft trotzdem ihre dem menschlichen Geiste verborgenen Ziele erreicht, gleichgültig, ob und wie viele Förderer oder Gegner sie auch haben mag. (Vgl. u. a. III, 212; Ü 37,38; II, 725). Die freie verantwortliche Entscheidung der Einzelindividuen kann dann innerhalb des großen, von dem Absoluten bestimmten Geschehens bestenfalls kleine, für das Gelingen oder Mißlingen des Endzweckes bedeutungslose Enklaven, schlimmstenfalls Täuschung und Schein bedeuten. Mit der Auffassung von der Verantwortlichkeit als „Enklaven" nähert man sich der Chrysippschen Deutung des τὸ ἐφ' ἡμῖν [38]), daß auch das durchdeterminiert ist, daß etwas bei uns steht, was nicht determiniert ist.

Alle pantheistischen Theorien, mögen sie nun theistisch oder atheistisch fundiert sein, führen zu gleichen Konsequenzen hinsichtlich der Deutung des geschichtlichen Lebens und unseres ethischen Handelns.

Meinung zu verbinden pflegt, jedes Außersichsetzen sei ein einmaliges freies Geschehen gewesen, mit dem Pantheismus die Meinung, jedes Insichsetzen sei ein ewiges notwendiges Geschehen. Dort Gottschöpfer, hier Gottentfalter! — In dem überaus instruktiven Aufsatz finden wir auch den Nachweis, wie in je einer der beiden Weltanschauungen implicite oder ausgesprochen auch die andere enthalten sein kann. So bezeichnet Schwarz z. B. die Weltbilder Brunos, Leibniz', Herders und Hegels als theistischen Pantheismus, genauer als theistischen Entfaltungspantheismus, a. a. O., S. 67. — Tatsächlich bleibt hinter jedem pantheistischen System die Hauptfrage nach dem Ursprung oder dem Seinsgrunde der Welt bestehen.

T. selber scheint auf eine konsequente Scheidung zwischen „theistisch" oder „pantheistisch" nicht sonderlich Gewicht zu legen, wogegen er sich wendet, ist nur der monistische Pantheismus, der die Autonomie des Geistes dem Naturgeschehen gegenüber aufhebt.

[38]) Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1903. Herausgegeben von I. v. Arnim, Vol. II, pag. 282—298, besonders 286.

Schon in der auf Heraklits teleologischen Monismus sich berufenden stoischen Metaphysik finden wir den immer mehr sich zuspitzenden Grundgedanken, daß der Logos, den wir auch innerlich in uns tragen, der Kernpunkt der Welt sei. Alles ist entweder Gott selbst oder eine Erscheinungsform seiner. Chrysipp, ein klassisches Beispiel des antiken Pantheismus, hat ein sehr interessantes Welterklärungsprinzip: in der Welt herrscht dieselbe Gesetzmäßigkeit wie in uns. Dem Logos in uns, der „εὐτωνία", unserer inneren Wohlgespanntheit, entspricht der Logos außer uns als Weltgrund oder als εὐτωνία der Welt. Denn die κοιναὶ ἔννοιαί (gemeinsame Gedanken) beherrschen uns und die Welt, aber ohne miteinander identisch zu sein. (Die Identitätslehre dagegen finden wir bei den Pythagoräern und den Eleaten, für die die Identität von dem Logos in uns und dem Logos der Welt in der These ihren Ausdruck findet, daß Gesetze, die unser Denken beherrschen, realiter dieselben sind, die auch die Gestirne, die Welt und ihr Geschehen beherrschen.[39])

Eine absolute Willensfreiheit konnte und wollte der stoische Pantheismus nicht durchführen. Eine unerbittliche Gesetzmäßigkeit durchwaltet für ihn die Welt, es ist der Logos das Gesetz alles dessen, was in der Welt durch Vorsehung geleitet wird: εἱμαρμένη ἐστὶ τοῦ Κοσμοῦ λόγος[40]). Wie Chrysipp die Freiheitsfrage beantwortet, haben wir oben bereits gesehen. Das ethische Prinzip der Stoa finden wir auch bei Aristoteles auftauchen, den die Immanenzthese mit der Stoa verbindet:[41]) Alle Tugend, alle ethische Tüchtigkeit ist nichts anderes als Natur oder die φύσις, die gleichbedeutend ist mit der Macht des Logos, des Sinnes, der Vernunft.[42]) Was dem Logos nicht gehorcht, das sind Mächte παρὰ φύσιν. (Unerklärlich bleibt nur, wo für das pantheistische Denken die Unvollkommenheiten und Störungen im Kosmos herkommen!)

Auch mit den idealistischen Theorien der deutschen klassischen Philosophen ist das Freiheitsproblem und somit auch das Rela-

---

[39]) Vgl. z. B. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, Berlin 1906, S. 120, Fragment VIII, Z. 34 ff.

[40]) Stoicorum veterum fragmenta ... II, 265 ff., 297.

[41]) Aristoteles' Gott ist ein Prinzip, welches in ewiger Bewegung ist, das nicht aufhören kann.

[42]) Logos = ursprünglich so viel wie Wort mit seinem Sinn. Dann = Weltgesetz; ganz dunkel schon bei Heraklit, heller bei den Stoikern konzipiert.

tivitätsproblem der Geschichte nicht zu lösen. Denn die von ihnen vertretene Ansicht von der Autonomie des Geistes ist keineswegs identisch mit der Idee von der Freiheit der Einzelindividuen, wenn auch Freiheit ohne Autonomie nicht möglich ist. Beginnen wir mit Leibniz. Sein theistisch gefärbter Pantheismus läßt die Monaden ihre ganze Entwicklung bereits in sich tragen, die ganze geschichtliche Wirklichkeit ist auf die innere Spontaneität, die Entfaltung der Wesen, begründet. Für die Freiheit hat Leibniz nur einen verengten Begriff, den des Ungehindertseins durch andere Wesen. Merkwürdige Beziehungen führen von Leibniz zu Schopenhauer hinüber: ein Teil des Weltwillens wirkt, wenn auch unbewußt, in den individuellen Wesen, deren Charakter daher unzerstörbar, indelebilis ist.

Wie sieht es mit der Lehre Kants für das Freiheitsproblem aus? In seiner Zweiweltentheorie, nach der in einer von den beiden Welten die Kausaldependenz herrscht, ist Freiheit nur möglich, wenn in die empirischen Kausalreihen ein unkausaler Faktor aus der intelligibelen Welt eingreifen kann. Das ist nach Kants Lehre auf Grund eines uns unbekannten Konnexes möglich. Ein solcher unkausaler Faktor ist das Sittengesetz, das in die determinierte Welt eingreifen und Handlungen bestimmen kann. Die Schwierigkeiten für das Problem beginnen aber erst, wenn man nach dem Verhältnis der Einzelsubjekte zu dem intelligibelen Gesetz fragt. Ob wir nämlich alle einen verschiedenen intelligibelen Charakter haben, ist bei Kant nicht zu ersehen. Letzten Endes dürfte sich die persönliche Freiheit als eine Kausalität der Vernunft herausstellen, die nicht von mir kommt, an der ich nur teilhabe. (Wenn das Sittengesetz selbst schon determinieren würde, dann wäre es wie ein Naturgesetz. Kant läßt für uns aber eine Entscheidung möglich sein. Ist diese Interpretation richtig, dann ist zwar die Freiheit behauptet, aber es erheben sich sofort neue Fragen, wer denn dem Sittengesetz gegenüber die Entscheidung gefällt habe.)[43])

Bei Fichte, dem Fortbildner Kantischer Ideen, ist zwar die kosmologische Freiheit gewährleistet, weil von ihr die Weltschöpfung ausgeht, keineswegs aber das Problem der persönlichen Verantwortung gelöst. Die Entscheidung vollzieht sich im Grunde

---

[43]) Benckert weist a. a. O., S. 53, u. a. auf die Schwierigkeit hin, den ins Metaphysische projizierten, autonomen, nach Normen handelnden Willen, der im Grunde gar kein Wille mehr ist, mit dem empirischen Willen zu vereinigen.

im Unbewußten, im absoluten Ich; das Bewußtsein beleuchtet nur diese Erscheinungen. „Freier Wille ist ein Wollen vor dem Wollen von etwas“ (Fichte). Das bewußte Ich tritt bereits mit einem festen Willen in die Erscheinung, die Determiniertheit liegt im absoluten Ich. Für Fichte kam es bei dem Freiheitsbegriff offenbar darauf an, die Alleinherrschaft der Naturkausalität auszuschalten und eine Sphäre der Vernunft, des autonomen Geistes aufzurichten. Dabei hat er die Freiheit im Sinne der persönlichen Verantwortung aus den Augen verloren.

Den Freiheitsbegriff im Sinne der persönlichen Verantwortung als geschichtsbildendes Prinzip suchen wir auch in Hegels pantheistischem Idealismus vergebens. Das Handeln in Freiheit ist bei Hegel das Handeln durch das Getragensein von den Normen und Gesetzen des objektiven Geistes. Der ideale moralische Zustand ist dann vorhanden, wenn der subjektive Geist vom objektiven Geist noch nicht herausgetreten, wenn er noch nicht abgeschieden, noch nicht gestorben ist. Um diesen moralischen Idealzustand zu verwirklichen, bedient sich das Absolute jener berühmten List, nämlich auch die persönliche Freiheit trotz allem als Mittel zur Verwirklichung der Ideen zu benutzen.

Sehen wir endlich zu, ob sich aus der Betrachtung an Ranke eine Entscheidung über das geschichtsethische Problem treffen läßt. Gewiß zeigt nach Ranke die Entwicklung des geschichtlichen Geistes gar nicht jene Relativität, sondern der Gang des geschichtlichen Werdens zeigt Notwendigkeit, so daß auf jeder Stufe des geschichtlichen Lebens Entscheidungen aus der inneren Notwendigkeit des geschichtlichen Geistes erfolgen. In seinen Gesprächen mit König Max von Bayern äußert Ranke die Überzeugung, daß die Entwicklung des historischen Geistes selber als die Offenbarung eines absoluten Wertsystems zu verstehen ist, so daß jede Stufe gleich nahe zu Gott ist. (Ranke, Weltgeschichte, 4. Bd. S. 513, 529.) Von einem bewußten, verantwortungsvollen und freien Gestalten der geschichtlichen Wirklichkeit ist bei einer solchen pantheistischen Überzeugung nicht die Rede und kann es auch nicht sein.

Aber auch eine Fundierung der ethischen Wirklichkeit allein auf das Verantwortungs- und Gewissensprinzip führt als Ausfluß der theistischen Grundhaltung Troeltschs für eine rationale Betrachtung zu unhaltbaren Konsequenzen in der Freiheitsfrage. Bei einem wirklich durchgeführten theistischen Weltbild wird die

Verantwortung auf Gott abgeschoben, kommt ein finaler Determinismus heraus. Ist es der Schöpfer, der die Verantwortlichkeit erschaffen, so funktioniert sie nach seinem Wunsch und Willen, so sind wir Menschen bis in unsere letzten Äußerungen durch Gott dependiert. Dann trägt Gott auch die Verantwortung für den jeweiligen Ausfall der menschlichen Entscheidungen. Selbst wenn Gott, wie man das im Hinblick auf den irrationalen Begriff der Kontingenz annehmen wollte, dem Menschen volle Autonomie und Freiheit des ethischen Handelns gewährleistet hätte, wenn er die spontanen Akte der Menschen mitgeschaffen hätte, so würde sich letzten Endes das Prinzip der Gnade bzw. Ungnade als Erklärungsgrund für die Verschiedenartigkeit des ethischen Handelns der Menschen ergeben. Diese Konsequenzen hat tatsächlich ein Vertreter der theistischen Weltanschauung, Augustinus, in seiner Prädestinationslehre gezogen: Der Mensch hat sein inneres Schicksal mitbekommen und dem kann er nicht entgehen. Der Mensch glaubt frei zu sein, weil er die status posse peccare und posse non peccare erlebt. Dahinter steht aber die Vorsehung, die Gnade bzw. Ungnade Gottes.[44])

Mit der persönlichen Freiheitsfrage rühren wir an eins der tiefsten Probleme der Troeltsch'en Ethik, sowie des metaphysischen Denkens überhaupt, um eingestehen zu müssen, daß sowohl die theistische als auch die pantheistische Deutung der geschichtlichen Wirklichkeit das rationale Bedürfnis des menschlichen Geistes nicht zu befriedigen in der Lage ist.

T. benutzt nun weder das eine noch das andere Prinzip als ausschließlichen Normierungsstandpunkt für die ethisch-geschichtliche Wirklichkeit, sondern beide Prinzipien in seltsamer Korrelation miteinander. Zunächst muß es so scheinen, als habe er mit der Einführung der Persönlichkeits- und Gewissensmoral in die Geschichtsphilosophie und mit der Überordnung der ersteren über die Kulturethik einen, und zwar sehr entscheidenden Teil seiner Lehre, nämlich den von dem objektiven Notwendigkeitscharakter der Kulturinhalte oder Werte als Entfaltungsweise des Absoluten, wieder selber aufgehoben.

Sind die Werte nur zu Inhalt oder Stoff der Personalethik geworden, dann wird die Entwicklung der Geschichte nicht mehr

---

[44]) Augustinus, De libero arbitrio libri III, Opera ed. Migne, Paris, 1841. I, 1222 ff.

vom Sollenscharakter des Absoluten diktiert, sondern sie ist ein in persönlicher Leistung vollbrachtes Werk der Einzelindividuen, in denen die Pflicht und der Glaube zu immer neuer Erhebung durch die menschliche Kulturbetätigung ihre Erfüllung findet. (Der Kantische bzw. der stoisch-naturrechtliche Standpunkt bleibt als ein ethisch allein relevanter bestehen.) Nur stehen wir dann wieder vor dem Rätsel der Vereinigung des in der Person und der „Außenwelt" fundierten Normativen mit den Seinsinhalten des Wirklichen und des Zusammentreffens aller dieser Momente im Bewußtsein. Die Synthese von Form und Stoff ist keine Lösung, sondern nur eine Beschreibung des Sachverhalts. (Ähnliche Schwierigkeiten bestehen bei Platos Ideenlehre, und, wie wir im ersten Teil gesehen haben, auch bei M. Schelers Werttheorie, ferner bei allen Versuchen geschichtsphilosophischer Systeme, das Ideelle und Normative mit der empirischen Wirklichkeit zu vereinigen.) Jedenfalls befinden wir uns mit der Aufdeckung dieser Schwierigkeit gerade wieder an dem Ausgangspunkt, von dem T. zu der Konzeption von unserer Partizipation an der Bewegung und Entfaltung des Absoluten getrieben worden ist.

Deshalb läßt T. auch durchaus beide Prinzipien, wenn auch mit Überordnung des einen, selbständig nebeneinander bestehen. Gelegentlich darf die Ablaufsgesetzlichkeit der absoluten Vernunft sich im Unbewußten auswirken und trotz mancher Hindernisse ihr Ziel erreichen (III, 212; Ü 37, 38; u. ö.). In kritisch und historisch bewußten Zeiten ist es aber das Gewissen, das unter dem Eindruck der Forderungen der Wirklichkeit (Ü 39) für Weiter- und Neubildung der Werte die Entscheidung fällt. Das Nebeneinanderbestehen beider Grundsätze mit voller Selbständigkeit führt trotz aller Überbrückungsversuche zu unlösbaren rationalen Widersprüchen.

Gibt es eine Eigenbewegung des Allgeistes, an dessen Werten wir partizipieren, so ist unser Anteil an dem geschichtlichen Werden nur Täuschung und Schein. Bekennen wir uns dagegen zum Prinzip der freien und selbstverantwortlichen Entscheidung und Leistung, dann ist die andere These von der Bewegung des göttlichen Geistes in der Geschichte aufgehoben, und wir sehen uns dann wieder vor das Rätsel der Vereinigung von Sein und Sollen gestellt. Die Vereinigung der beiden Sphären, der Bewegung des Allgeistes und ihres Erscheinens im Einzelbewußtsein mit der

Tatsache der selbstverantwortlichen Entscheidung bildet einen rational unüberbrückbaren Widerspruch.

Eine Lösung wäre denkbar, wenn man den kontingenten Charakter alles Tatsächlichen voraussetzend, an eine Selbstzerfällung Gottes in den menschlichen Monaden glauben wollte, Gott als Kern des Gewissens, d. h. als Fähigkeit des freien Entscheidenkönnens und Gott als „Außenwelt" oder als Inhalt der menschlichen Kultur sich offenbarend. Nach Analogie eines Form-Inhalt-Verhältnisses oder durch das Subjekt-Objekt-Schema ließe sich vielleicht die Wiederaufeinanderbeziehung beider Sphären wie ein interessanter technischer Versuch erklären. Wir begäben uns aber damit auf das Feld willkürlicher Hypothesen. Die Freiheit des Individuums wäre indes wegen des theistischen Grundgedankens auch dann nicht gerettet. Obgleich bei Troeltsch sowohl der Begriff der Kontingenz und der Begriff der „Selbstzerfällung Gottes" gelegentlich in anderem Zusammenhange und in anderer Bedeutung auftreten, als auch eine entsprechende Vorstellung in seiner Monadenlehre angelegt ist (Identität mit dem unendlichen Geiste und Aufrechterhaltung der Individualität des Einzelindividuums II, 764 f.; III, 209, 675, 678, 684), so müssen wir doch darauf verzichten, für die von uns gekennzeichnete Problemstellung Troeltsch auf Gedanken festzulegen, die er nicht deutlich ausgesprochen hat, ebenso wie wir es uns versagen müssen, den Standpunkt anderer Denker, etwa der Phänomenologen, in der Freiheitsfrage zu beleuchten.[45])

Fassen wir das Ergebnis unserer Arbeit kurz zusammen. T. hat wie kaum einer in unserem historisierten Zeitalter die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit eines absoluten geschichtsphilosophischen und ethischen Standpunktes aufgeworfen und die Antwort durch die Idee von der selbstverantwortlichen (somit freien) Willensentscheidung, die durch den existentiellen Sprung Anschluß an das Absolute und Objektive erreicht, zu finden geglaubt. Dieser Lösungsversuch, der transparent gesehen, die Synthese verschiedensten Gedankengutes darstellt: der von der Antike bis auf Schleiermacher gehenden Güterethik, theistischer

---

[45]) Vgl. Nicolai Hartmanns Stellung zur Willensfreiheit in „Ethik", S. 565 ff., 696 f., 735 ff. Merkwürdigerweise hat M. Scheler das Problem der Willensfreiheit über Gebühr vernachlässigt und unterschätzt (N. Hartmann, Ethik 680, Fußnote). Wahrscheinlich wäre Scheler seiner ganzen Intention nach bei der göttlichen Gnade als letztem Ausweg gelandet.

und pantheistischer Darstellungen geistiger Wesensbildung (Leibniz, Herder, Hegel), ferner der Lehre von dem Durchbrechen göttlich-geistiger Lebendigkeit in menschlichen Seelen (Ekkehart, Jakob Böhme, Fichte), dazu naturrechtlicher und Kantischer Elemente, — hält, wie wir gesehen haben, der philosophischen Kritik nicht stand. T. verstrickt sich bei dieser Synthese in eine unauflösbare Antinomie.

Ungeachtet der aufgewiesenen Antinomie für unser rationales Denken können wir aber für unser ethisches Handeln innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit beider Prinzipien nicht entbehren. Denn selbst wenn wir von Troeltschs theistischer Fundierung des Gewissens absehen und die menschlichen Monaden ganz atheistisch etwa im Sinne der in Berkeleys Gedankenrichtung liegenden Miniaturgottheiten fassen, so kann doch von einem anderen Punkte aus (als der theistischen Metaphysik) in die Verantwortungsethik eine Bresche geschlagen werden. Was heißt in Selbstverantwortung handeln? Wer fordert Rechenschaft? Wem sind wir verantwortlich? Ist der Relationspunkt für die verantwortliche Entscheidung die Idee der Persönlichkeit, so schließt das im konkreten Fall trotzdem verschiedene Auffassungen darüber nicht aus, was der Persönlichkeitsbildung dient. Um dem Eintreten der von Max Scheler so gefürchteten Gewissensanarchie zu begegnen, ist das Hinlauschen auf die Leitlinien der überindividuellen, nur aus der Bewegung des Absoluten selbst herleitbaren geschichtlichen Wertentwicklung als Korrektiv des formalen Verantwortungsbewußtseins nicht zu entbehren.

Andererseits können wir auch dem zweiten Prinzip ein ausschließliches Recht nicht zubilligen. Der Degradierung unseres Lebens zu Marionetten des Absoluten widerspricht das Faktum unseres Freiheitsbewußtseins. Mögen wir auch mannigfach determiniert sein, es bleibt für uns selber noch etwas zu leisten übrig: in jeder konkreten Situation haben wir das evidente Bewußtsein, zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen und uns entscheiden zu können.

Das im Grunde dialektische Verhältnis zwischen dem formalen gewissens- und dem materialen kulturethischen Prinzip muß als eine für unser menschliches Denken unauflösbare irrationale Tatsächlichkeit bestehen bleiben. Ihre analytisch-deskriptive Feststellung herausgearbeitet zu haben, ist Inhalt und Verdienst des Troeltsch'en Lebenswerkes. Als Troeltschs Standpunkt in dem

Historismusproblem können wir nunmehr in endgültiger Formulierung bezeichnen die Idee von der Partizipation der menschlichen Monade am Absoluten bei Beibehaltung ihrer individuellen Autonomie und Freiheit.

Von beiden Prinzipien werden wir in persönlichem Wagnis und Entschluß der Idee von der freien Selbstverantwortung im Leben die Priorität zuerkennen, wenn anders wir uns selber, d. h. unser spezifisches Menschsein, nicht aufgeben wollen. Hinsichtlich der rationalen Überbrückung der beiden Prinzipien aber werden wir uns resigniert mit der Tatsache abfinden, daß unserem menschlichen Denken, wie im theoretischen so auch im ethischen Erkennen, unauflösbare Antinomien gesetzt sind.

LITERATUR

Altmann, A., Die Grundlagen der Wertethik. Diss. Bln. 1931.

Benckert, H., Ernst Troeltsch und das ethische Problem, Göttingen 1932.

Brentano, Franz, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. 3. Auflage. Leipzig 1921.

Dilthey, W., Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Im Sammelband: Weltanschauung, 1911.

Dirksen, Dr. A., Individualität als Kategorie. Berl. Diss. 1926.

v. Ehrenfels, Chr., System der Werttheorie. 1. Bd. Leipzig 1897.

v. Gottl-Ottlilienfeld, Die wirtschaftliche Dimension. Jena 1923.

Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin 1926.
— Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens. 1921.
— Diesseits von Idealismus und Realismus. Sonderdruck der Kantstudien, Bd. XXIX, Heft 1/2. Pan-Verlag, Berlin.

Heinemann, Fritz, Neue Wege der Philosophie. Berlin 1929.

Heyde, E., Grundlegung der Wertlehre. Quelle u. Meyer, Leipzig 1916.

Jordan, H., Zur Objektivitätsfrage des Wertes. Diss. Berlin 1927.

Kantstudien, Band 29, Jahrgang 1924, S. 351—364, Aufsatz von Tillich.

Kaulla, Rud., Geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien. Tübingen 1906.

Liebert, Arthur, Die geistige Krisis der Gegenwart. Berlin 1924.
— Zur Kritik der Gegenwart.
— Das Problem der Geltung. Leipzig 1914.
— Erkenntnistheorie, Bd. 1 u. 2, Mittler & Sohn, Berlin 1932.

Lotze, Hermann, Logik, 2. Aufl. 1912.
— Metaphysik 1912.
— Mikrokosmos I, II, 1869, III, 1872.

Luedemann, H., Das Erkennen und die Werturteile, Leipzig 1910.

Messer, Aug., Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig 1926.

Meineke, Friedr., „Deutsche Nation", März 1923, Aufsatz.

Meinong, Alex, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894.
— Werthaltung und Wert, Berlin 1895.
— Zur Grundlegung der allgemeinen Werttheorie, Graz 1923.

Maier, Heinr., Philosophie der Wirklichkeit
I. Teil: Wahrheit und Wirklichkeit. Tbg. 1926.
— Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914.
— Die Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.
— Sokrates, Tübingen 1913.
— Sittlicher Sozialismus oder Individualismus? Universitätsrede. Bln. 1932.

Rickert, H. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 5. Aufl. Tübingen 1929.
— Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 3. Aufl. Heidelberg 1924.
— System der Philosophie, Bd. I, Tübingen 1923.
— Aufsätze im Logos IV, 1913; Logos IX, 1920 u. 1921.

v. Rintelen, Fr.-Joach., Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Halle 1932.
— Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch, Aufsatz in „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 1930.

Scheler, Max. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1927.
— Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.
— Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, Halle 1913.
— Vom Umsturz der Werte, 2. Aufl. Lpz. 1919. Bd. I: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.
— Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bd. I. Moralia: Aufsatz: Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung.
— Vom Ewigen im Menschen, Lpz. 1921.

Simmel, Georg, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl. München 1922.
— Philosophie des Geldes, Leipzig 1907.

Spieß, Emil, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch, 1927.

Spranger, Ed., Lebensformen, Halle 1923 und 1930.
— Psychologie des Jugendalters, 1927.
— Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Leipzig 1922.
— Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie (in der Festschrift für Johannes Volkelt), 1918.
— „Rickerts System", Logos, Band XII, 1923, S. 183 ff.
— Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Berlin 1929.

Stern, William. System des kritischen Personalismus, 3. Bd.: Wertphilosophie. Leipzig 1924.

Troeltsch, Ernst, Gesammelte Schriften, Mohr, Tübingen.
Bd. I: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1911.
Bd. II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913.
Bd. III: Der Historismus und seine Probleme, 1922.
Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie 1924/25.
— Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge, 1916.

— Der Historismus und seine Überwindung, 1924.
— Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus, 1919.
— Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung, 1918.
— Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, 1923.
— „Religionsphilosophie" in der Festschrift für Kuno Fischer, 1904, 1. Bd., S. 104 f.
— Spektator-Briefe, Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918—1922, 1. Bd., Mohr, Tübingen 1924.
— Die Sozialphilosophie des Christentums, 1922.
— Die Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte, 2. Auflage, 1912.
— Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905.

Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, München und Leipzig 1919.

Wundt, Wilhelm Logik, 3. Bd., 3. Aufl. 1908.

Außer der im vorstehenden Verzeichnis bereits genannten nationalökonomischen Literatur sind zur Orientierung über das Wertproblem noch folgende Schriften eingesehen worden:

Böhm-Bawerk, E. v., Grundzüge der Theorie des wirtschaftlichen Güterwerts, Jena, Fischer, 1886.

Gottl, F., Der Wertgedanke, ein verhülltes Dogma der Nationalökonomie. Fischer, Jena 1897.

Gerlach, O., Über die Bedingungen der wirtschaftlichen Tätigkeit. Kritische Erörterungen z. d. Wertlehre von Marx, Knies, Wieser etc. Fischer, Jena 1890.

Heyn, Otto, Theorie des wirtschaftlichen Wertes.
1. Der Begriff des Wertes. Berlin 1899.

Hanisch, Georg, Die klassischen Werttheorien, Berlin 1913.

Hoffmann, F., Krit. Dogmengeschichte der Geldwerttheorien. Lpzg. 1907.

Kraus, Oskar, Zur Theorie des Wertes, Halle 1902.

Probleme der Wertlehre, hrsg. v. Ludwig Mises und Arthur Spiethoff, München und Leipzig (Duncker und Humblot) 1931.

Spranger, Ed., Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie. In Schmollers Jahrb. f. Gesetzgebung u. Verwaltung, XXXVIII.

Schoenfeld, Leo, Grenznutzen und Wirtschaftsrechnung. Wien 1924.

Stephinger, Ludw., Wert und Geld, Tübingen 1908.

Vleugels, W., Das Ende der Grenznutzentheorie, Stuttgart 1925.

Weinberger, O., Die Grenznutzenschule, Halberstadt 1926.

Wilken, F. Grundzüge einer personalistischen Werttheorie, Jena 1924.

v. Wieser, F., Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Wertes. Wien 1884.
— Der natürliche Wert, Wien 1889.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . . .

Einleitung: Wesen und Begriff des Wertes und Kennzeichnung der Wertproblematik . . . . . .

I. Schwierigkeiten der Wertdefinition . . . . . .

II. Kennzeichnnug der Wertproblematik . . . . . .

A. Naturalistische Fundierungsversuche und Gegeneinwände . .

1. Die psychologistische Auffassung in der Wertphilosophie .
2. Immanente Kritik an der Meinong-Ehrenfelsschen Wertphilosophie . . . . . .
3. Die Relativierung der Werte durch den Biologismus . . .
4. Weitere Züge zur Kennzeichnung der naturalistischen Relativierungsperiode . . . . . .
5. Der Transzendentalismus als Gegner des Psychologismus und des Biologismus . . . . . .
6. Unhaltbarkeit des biologischen Monismus . . . . . .

B. Das Wertproblem als Frage nach der historischen Relativität .

1. Das Wesen des Historismus . . . . . .
2. Die Entstehung der historischen Geisteshaltung . . . . .

I. Teil: Max Schelers essentieller Absolutismus . . . . . .

Die metaphysische Position neben Naturalismus und Transzendentalismus . . . . . .

1. Max Schelers absoluter Wertontologismus . . . . . .
   a. Die Parallelsetzung zwischen Denken und Emotionalem und der Begriff des intentionalen Fühlens . . . . . .
   b. Die Phänomenologie und das materiale Apriori . . . . .
   c. Die Rangordnung der Werte . . . . . .
   d. Wert und Sollen . . . . . .
   e. Gesinnung, Wille, Milieu in Schelers Wertlehre . . . .
   f. Werte als Konstituentien von Person und Individualität .
   g. Die historische Relativität und das Gewissensproblem . . .
2. Die Kritik der Gesamtposition Schelers . . . . . .

II. Teil: Ernst Troeltsch und das Wertproblem . . . . . .

Abkürzungen . . . . . .

I. Kurze Charakteristik der philosophischen Grundhaltung Troeltschs

II. Begründung des Absolutheitsanspruches der Religion . . . .

1. durch den versuchten Nachweis einer Vorrangstellung des Christentums unter den Weltreligionen . . . . . .
2. durch einen Rekurs auf den Begriff des religiösen Apriori
3. Das Ergebnis der religionsphilosophischen Untersuchungen

III. Troeltschs Ringen um die echte Absolutheit in der Geschichtsphilosophie . . . . . .

1. Das geschichtsphilosophische Problem . . . . . .
2. Ein spezielleres Eingehen auf den Wertbegriff . . . . . .
   a. Das Wesen des Wertes und seine metaphysische Fundierung

b. Die Kategorien der Individualität und der Entwicklung in ihrer Beziehung zum Wertgedanken . . . . . .
c. Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral in Korrelation zur Ethik der Kulturwerte . . . . . .
d. Das Gewissen als letzte entscheidende Instanz in Wertfragen
e. Der Europäismus als schöpferische Kultursynthese der Gegenwart . . . . . .

IV. Versuch einer Kritik der geschichtsphilosophischen und ethischen Leistung Troeltschs . . . . . .

Im Text vorkommende Abkürzungen:

Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften,
Band I, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1911 = I,
Band II, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik 1913 = II,
Band III, Der Historismus und seine Probleme 1922 = III,
Band IV, Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Aufsätze zur ..... 1924/25 = IV.

Ernst Troeltsch, Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. Universitätsrede 1916 = UR.

Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung 1924 = Ü.
— Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus 1919 = Dy.
— Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung 1918 = We.
— Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik 1923 = NaHu.
— Die Sozialphilosophie des Christentums 1922 = Sophi.
— Die Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte, Mohr, Tübingen, 2. Aufl. 1912 = A.
— Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft 1905 = E.

LEBENSLAUF

Als Sohn eines Bauernhofbesitzers in Gröspelken im Kreise Tilsit am 24. August 1889 geboren, besuchte ich nach Absolvierung der einklassigen Dorfschule die Präparanden-Anstalt in Elbing und darauf das evangelische Lehrerseminar in Löbau/Wpr. Nachdem ich nach bestandener erster Lehrerprüfung zehn Jahre lang Lehrer in Glabitsch im Kreise Danziger Niederung gewesen war, trat ich 1920 in den Volksschuldienst der Stadt Berlin über. Die humanistische Reife erwarb ich Ostern 1929 durch Ablegung der verkürzten Gymnasial-Reifeprüfung vor dem Provinzial-Schulkollegium in Berlin-Lichterfelde. Seit dieser Zeit begann ich meine Studien an der Universität Berlin und zwar studierte ich Philosophie im Hauptfach, als Nebenfächer Anthropologie und Staatswissenschaften. Meine Lehrer in Philosophie waren die Herren Professoren: Dr. Baumgardt, Dr. Dessoir, Dr. Nicolai Hartmann, Dr. Liebert, Geheimrat Dr. Heinr. Maier, Dr. Rieffert, Dr. Spranger, Dr. Vierkandt. Anthropologische Studien betrieb ich bei den Herren Professoren: Dr. Eugen Fischer, Dr. Freiherrn v. Verschuer und Dr. Weinert. Staatswissenschaften studierte ich bei den Herren Professoren: Dr. Ludwig Bernhard und Dr. Jastrow.

Allen meinen Lehrern fühle ich mich zu größtem Dank verpflichtet, ganz besonders aber Herrn Professor Dr. Liebert, von dem die Anregung für meine Dissertation stammt und der auch sonst mich mit wertvollen Hinweisen unterstützt hat. Endlich darf ich auch Herrn Geheimrat Heinrich Maier für die Übernahme des Korreferates an dieser Stelle noch ganz besonders danken.